جامعة دمشق
كلية الشريعة
قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه

الإرهاب

مفهومه وأحكامه في الشريعة الإسلامية

دراسة فقهية مقارنة

((رسالة أعدَّت لنيل درجة الماجستير في الفقه الإسلامي وأصوله))

إعداد
ياسر لطفي العلي

إشراف
الدكتور تيسير خميس العمر

١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م



الإهداء

إلى اللذَين ربياني وسكنا قلبي...

أبي..أمي

إلى من أحتفظ لهم بالحب والفضل في كل نجاحاتي بعد الله عزّ وجلّ...

إخوتي

إليهم وحدهم أهدي جهدي المتواضع هذا

ياسر

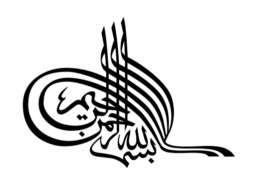
شكر وتقدير

بداية أتوجه بالشكر والتقدير الكبيرين لأستاذي المشرف الدكتور **تيسير خميس العمر**، الذي منحني من وقته وتوجيهاته الكثير، وأشكره على كبير صبره وعظيم نُصحِه، وأشكره أنّه كان لي أستاذاً مُصوِّباً وأباً صابراً وأخاً ناصحاً، وأشكره على منحي الكثير من وقته في قراءة الرسالة ومتابعته الدائمة، ومناقشاته المغْنِيَة.

كما أتوجّه بالشكر والتقدير إلى أستاذنا الفاضل: الأستاذ الدكتور **وهبة الزحيلي** على ما أفادني به من أبحاث ومقالات وأوراق مؤتمرات تتصل بموضوع الرسالة، وعلى ما منحني من وقته الثمين لتأمين كل ما يمكن أن أستفيد منه في بحثي.

وأشكر كليتي التي احتضنتني، وقدمت لي كل ما أحتاج في سبيل الوصول إلى ما أصبوا إليه من علم ومعرفة.

وأخيراً أشكر كلّ من أسدى إليّ معروفاً ومساعدةً لإنجاز هذه الرسالة بأقل قدر من الأخطاء، وبأكبر قدر من الصِّحة والصواب، وأخصُّ منهم الأخ الحبيب الأستاذ **عبد الرحمن الحاج**.



مُقَدِّمَة

الحمد لله الذي فجر ينابيع الحكمة من قلوب الصادقين فجرت، وفتح لها أسماع المحبين والراغبين فسرت، ونور بها بصائر الطالبين فأبصرت، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وكافة أهل ودّه، وبعد...

يُعدّ الخطاب الديني في هذه المرحلة وبالرغم من الانكسارات التي يمرّ فيها، الخطاب الأكثر حضوراً في مختلف مفاصل الحياة الإعلاميّة، فضلاً عن الحقول المعرفيّة المتعدّدة، الأمر الذي يؤكد على خطورة الابتعاد عن النظرة الشموليّة والعقلانيّة أثناء فهم ذلك الخطاب، وضرورة الاهتمام بتجسير الهوّة المفتعلة بينه وبين واقعه، وذلك من خلال الفهم المباشر للخطاب الإلهي، وإدراك طبيعة المخاطَب بمحدّداته الذاتيّة والزمانيّة والمكانيّة.

ولكن هذا لا يعني الدعوة للقيام بقطيعة كليّة مع تلك الفهوم الموروثة التي انبثقت عن الخطاب الإلهي، أو حتى التنكّر لدورها في عمليّة الانسجام مع الواقع، وإنّما الذي يعنيه الإشارة إلى خطورة الارتهان أو الركون لسلطة التاريخ، التي تجعل الإنسان مضطراً للانسياق وراءها وكأنّه فقد قدرته على التفكير في قضاياه الحياتيّة، فيُحرَم الفرد نتيجة لتلك السلطة حتى من فرصة التفكير.

وفي هذا السياق يمكن اعتبار البحث عن طبيعة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين أو البحث عن الوصف الناظم لتلك العلاقة وفق رؤية فقهيّة إسلاميّة، من أكثر المسائل التي تتجلّى فيها قضية تغييب الذّات والركون إلى سلطة التاريخ، خصوصاً وأنّ أي بحث في طبيعة تلك العلاقة سيصطدم بإشكاليّة التعايش (التواصل)، والتنابذ (الصراع والاقتتال)، إذ المثير في ذلك كما يرى البعض أنّ البناء الفقهي التراثي في معظمه ما زال إلى الآن مسكوناً برؤية الصراع والاقتتال في العلاقة مع الآخر، والمثير أكثر هو محاولة احتزاء تلك الرؤية لاستثمارها في واقعنا المعاصر دون الانتباه إلى الثقل التاريخي والمعطيات الزمانيّة والمكانيّة التي لابست ظهور تلك الاجتهادات الفقهيّة، أو حتى دون استيعاب الفروق الجوهريّة من الناحية الواقعيّة والتاريخيّة بين لحظة ولادتها وتبلورها عند الفقهاء، وبين لحظة تطبيقها في واقع مغاير؛ الأمر الذي تسبب في خلق حالة من الإرباك جعلت بعض المسلمين في حيرةٍ

من أمرهم حيال اتخاذ موقف ما ـــ سواء أكان مع أم ضدّ ـــ من تلك التصوّرات الإسلاميّة المتعلّقة بالعنف المُجرَّم بشكل عام والإرهاب بشكل خاص.

وفي ظلّ واقع كهذا بات من المعتاد تفسير العنف أو الإرهاب على أنّه جزء من بنية الخطاب التشريعي والعقائدي للدين الإسلامي، أو أنّه تجسيد لما جاء في القرآن الكريم والسنّة النبويّة من تشريعات وأحكام دينيّة، وهو ما يحاول البعض ـــ من غير المسلمين ـــ رسمه وتصويره بادّعاء أنّ العنف غير المشروع أو الإرهاب يمتلك جذوراً تشريعيّة ملازمة للدين الإسلامي منذ المراحل الأولى لظهوره ونشأته، وربّما تُعدّ التصريحات الأخيرة **لبابا الفاتكان الحالي بينيديكتوس السادس عشر** الألماني الجنسيّة، من أشهر وأخطر الخطابات الغربيّة الموجّهة ضد الإسلام، والتي ساهمت في نشر روح الحقد والعداء للدين الإسلامي، بوصفه ديناً يتغذى في دعوته وانتشاره على الإرهاب والعنف اللا مشروع.

بيد أنّ الفكرة السائدة في الثقافة الغربيّة حول علاقة الإسلام بالإرهاب، وأنّ هذا الأخير يمتلك جذوراً تشريعيّة أصيلة في الديانة الإسلاميّة ليست وليدة الخطاب البابوي، بل إنّ هناك أعداداً كبيرةً من مثقّفي ونخب العالم الغربي عملوا على ترسيخ هذه الثقافة في مخيلة الغرب، أمثال الأب موريس بورمان، وبرنارد لويس، وصمويل هنتغتون، وغيرهم كثير.

لقد استطاع الإعلام الغربي والعربي ـــ في بعض الأحيان ـــ أن يلعب دوراً محوريّاً في رسم صورة نمطيّة سوداويّة عن الدين الإسلامي، وإبرازه على أنّه دين متطرّف وإرهابيّ لا يمكنه أنْ يتقبّل الآخرين كما لا يمكنه أنْ يتعايش معهم دون أنْ ينصهروا في بوتقته الدينيّة معلنين انتماءهم إليه، ومتخلّين بذلك عن كلّ هويّة لا تنتسب إلى منظومته الفكريّة والعقديّة، وكلّ ذلك من خلال إكراه الآخرين على الاندماج فيه، وإجبارهم على تبنّي تعاليمه وتطبيق أحكامه.

ناهيك عن الدور الذي قام به ذلك الإعلام في تشويه المصطلحات والمفاهيم، لاسيّما تلك التي تحمل في بعض دلالاتها صورة من صور العنف، وأكثر ما يتجلّى ذلك في الخلط والمزج ـــ على صعيد الاستخدام والتجريم ـــ بين كلٍ من الممارَسات الإرهابيّة، والممارسات الجهاديّة، أو ما يُسمَّى وفق الرؤية القانونيّة بالمقاومة المشروعة، ونتيجة لذلك التشويه والخلط أصبح مصطلح الإرهاب بصورته المتداولة مهيّأ لاستيعاب كل الممارسات الصادرة عن المنتسبين للإسلام، الجهاديّة منها وغير الجهاديّة.

في هذا الإطار المحموم بمحاولات الربط بين التعاليم الإسلامية، وممارسات العنف (الإرهاب)، ودون تمييز بين ما هو مشروع منها وما هو ممنوع، أصبحنا نسمع ونقرأ العديد من الاصطلاحات والتعابير التي تطالعنا مع بداية كل يوم جديد، كـ((**الأصوليّة الإسلاميّة**))، و((**التطرف الإسلامي**))، و((**المتطرفين الإسلاميين**))، و((**الإسلام المتطرف**))، و((**الإرهاب الإسلامي**))، و((**الإرهابيين الإسلاميين**))، و((**العنف الإسلامي**))، و((**الجهاد الإرهابي**))، وغير ذلك من العبارات الكثيرة، التي لا يمكن أن تُحصَى أو تنتهي، وكل هذا تحت سطوةٍ من الواقع المشحون بعوامل العداء ضدّ الإسلام والمسلمين.

ولكن مع كل ما سبق لا يمكننا تجاهل الدور الذي يلعبه بعض المنتسبين للإسلام في تعزيز التزييف المفاهيمي والدلالي للقيم الإسلاميّة، وذلك دون الانتباه إلى أنّ المفاهيم والقيم السامّية والنبيلة، كثيراً ما يُساء إليها إلى حدّ حملها على أضدادها، سواء أكان ذلك من خلال التأويل المغلوط والفهم المتعسف، أم من خلال تجاوز حد الاعتدال بالتطبيق، فمفهوم التقوى مثلاً بدلالته الإيمانيّة قد يتحوّل إلى سلبيّةٍ وانعزالٍ وتدميرٍ لمعاني الاستخلاف الإلهي للإنسان، بدعوى شدّة الحرص على التدين، وكذلك مفهوم الجهاد قد يتحوّل من معاني الدفاع عن الحريّة، ونشر العدل، وتحقيق معاني الأمن بكل أشكاله ومستوياته، إلى نشر الرعب، وترويع الآمنين، وإرهاب المؤمنين والمستأمنين، وإباحة للدماء البريئة، واستحلال للأموال المعصومة.

إنّ مصطلح «الجهاد» من أهم وأخطر المفاهيم التي يمكن أنْ تُثار حولها جملة من الإشكالات، خصوصاً في معرض الحديث عن ظاهرة الإرهاب، حيث استطاع الإعلام الغربي الموجّه، أنْ يشوّه مفهوم الجهاد، ويجعل من الإرهاب الاسم اللصيق به، كما تمكّن ذلك الإعلام من إيجاد حالة اقتران بينهما في الذهنيّة الغربيّة، هذا وإنْ كنّا لا ننكر في نفس الوقت أنّ الكثيرين من المسلمين قد ساهموا في ذلك التشويه، عن سوء فهمٍ، أو حسنِ نيّة في كثير من الأحيان.

لقد تمّ تلبيس مفهوم الجهاد بدلالات خاصّة، وبتفسيرات براغماتيّة متأثرة بالمصالح السياسيّة والعقائديّة (الأيديولوجيّة)، حتى أصبح هذا المفهوم مرادفاً في أذهان كثير من الناس لمعاني الإرهاب والتطرف، وارتبط بالاعتداء والتخريب، وقتل الأبرياء وسفك دمائهم، وترويعهم بغير حقّ مشروع.

و لم يكن مصطلح الإرهاب بأحسن حالاً من ذلك، حيث ناله ما نال مفهوم الجهاد من تزييف مفاهيمي، وتفسير براغماتي متأثرٍ بالمصالح السياسيّة، مما أدّى إلى جعله الاسم اللصيق بالديانة الإسلاميّة.

وهنا يُطرح السؤال الأهم وهو هل سنبقى كمسلمين نشير بأصابع اللائمة والاتهام إلى العالم الغربي ممثلاً بكل أطيافه النخبويّة والفكريّة والسياسيّة، لنحملّه المسؤوليّة كاملة في نشر ثقافة التزييف، أو في تزييف ثقافتنا وحضارتنا وقيمنا ومفاهيمنا وصورتنا في مخيلة العالم الغربي وغير الغربي؟، وإلى متى سنبقى مختبئين خلف أصابعنا، دون أنْ نجرؤ على القيام بأي محاولة للوقوف مع الذات، وتحميلها جزءاً من المسؤوليّة تلك، بدلاً من تلك الخطابات الطهوريّة والتنصليّة، التي دائماً تحاول إلقاء المشكلة على الآخرين، والتي دائماً ما نختبئ خلفها؟.

لقد صار العالم الإسلامي في هذه الفترة يعيش مرحلة خطيرة من مراحل الصراع الوجودي، هي أشبه ما تكون بتلك المرحلة المكيّة من زمن تشكّله وولادته، ومن أبرز ملامح هذه المرحلة الصراعُ الحاصل بين القيم الإلهية في مرجعيّتها المتكاملة في مضامينها، وبين تلك القيم الإنسانيّة في مرجعيتها المنبثقة عن رؤيةٍ ماديّةٍ قائمةٍ على أساس المصالح الشخصيّة والغرائز البشريّة.

ولكن التحدي الأعظم الذي يواجه الأمة الإسلاميّة، هو هل ستستطيع كسب الرّهان في عالم يمور بالصراعات الأيديولوجيّة والقِيَميَّة، وفي عالم يمور بمنتجات الحداثة وثقافة العولمة، التي تسعى إلى إقصاء الهوية وتغييب القيم، وتلاشي الخصوصيّات القِيَميَّة والحضاريّة؟ أم أنّ هذه الأمة ستعيش حالة فصام في العلاقة والتفاعل بين منظومتها القِيَميَّة، وجدل الواقع وحركته المتطوّرة والمتغيّرة؟ ونتيجة لذلك هل ستبقى الأمة الإسلامية هي الوحيدة في قفص الاتهام الخاص بتفريخ الإرهاب والإرهابيين؟.

كل ما تقدم كان دافعاً قوياً لي من أجل اختيار عنوان رسالتي «**الإرهاب مفهومه وأحكامه في الشريعة الإسلامية: دراسة فقهية مقارنة**»، بالرغم من أني على يقين بحجم الصعوبة التي ستواجهني أثناء البحث وبعده، ولكن إيماني ورغبتي بالمساهمة وبقدر استطاعتي في تقديم رؤية متكاملة مقنعة تخلص الفرد المسلم ـــ وعلى أقل تقدير ـــ من الرّهق الفكري والعاطفي الذي يعانيه حيال اتخاذ موقف ما من تلك الممارسات الإرهابية، التي أصبحت بمنزلة قُوْتِهِ اليومي ورفيقه اللصيق.

سبب اختيار البحث

إنّ من أهم ما دفعني لاختيار الموضوع ـــ إضافة لكل ما سبق ـــ هو ما يشهده العالم الإنساني من تكاثر لأعمال العنف الدامي، وصل إلى حدود اللامعقول واللامنطق، إذ بات العنف ـــ بكل مظاهره وصوره غير المشروعة ـــ يشكل ظاهرة خطيرة أوشكت أنْ تلتهم المجتمع الإنساني، وذلك من خلال تهديده لأهم مقومات الوجود الإنساني ألا وهي نعمة الأمن والطمأنينة والاستقرار، وفي هذا السياق باتت الأعمال الإرهابية من بين تلك الأعمال الدامية، هي الأكثر خطورة وانتشاراً وتكاثراً، في عالم يموج بألوان مختلفة من العنف غير الإنساني وغير المشروع، ونظراً لذلك صار من الواجب شرعاً القيام بمحاولات جادّة للكشف عن الموقف الشرعي السليم والمقنع، من تلك الممارسات والأعمال.

ثمّ إن استحواذ ما يُعرف بالفقه السياسي، وقانون العلاقات الدوليّة على اهتماماتي شكل دافعاً إضافيّاً، لاختيار موضوع هو أقرب ما يكون لمجال اهتمامي.

وكأي فرد في هذا العالم كان الكشف عن موقف الشرع من الممارسات الإرهابية، والخلاص من الرّهق الفكري والتشتت المرجعي الذي تسببه كثرة المواقف حيالها، أحد أهمّ الأسباب التي دفعتني لاختيار هذا الموضوع.

الهجوم الضاري والعنيف على المناهج الإسلامية، ونسبة الإجرام والإرهاب إليها، وبالتالي تجريم العرب والمسلمين؛ وذلك رغبة في استئصال شأفة الدين من النفوس، وهذا أمر لا ينقضي منه العجب!.

مشكلة البحث

لئن كان العثور في المدونات الفقهيّة على أحكام الممارسات الإرهابية بصورها وتفاصيلها المعروفة في واقعنا متعذّراً، لا يعني انعدام وجود حكم شرعي لها بتاتاً، فإنّ السؤال الذي يُطرح هنا، كتعبير عن إشكاليّة البحث، ما هو الموقف الشرعي من هذه الظاهرة؟ وكيف يمكن أنّ نؤصّل لها فقهيّاً؟ وما هي مظّان ذلك؟ وبالتالي هل صحيح أنّ الإرهاب بضاعة إسلاميّة تُصَدِّرها المجتمعات المسلمة إلى الغرب؟.

أسئلة البحث

وللوصول إلى حلّ تلك الإشكاليّة يُفتَرَضُ الإجابة على عددٍ من التساؤلات، كالقول هل ظاهرة الإرهاب وأعمال التخريب التي نعايشها هي من بدع هذا الزمان؟ أم أنها من الظواهر القديمة المتجددة؟ وهل هناك تعريفٌ حدّي منضبط لمفردة الإرهاب؟ وما هو مفهوم الإرهاب؟ وهل صحيح أن الإرهاب ظاهرة يستحيل فهمها وتحديدها؟ وإن كان ذلك فما هي العوامل الثاوية خلف عدم التعريف؟ أو ما هي الإشكالات الحائلة دون ضبط مفهوم الإرهاب وتحديد ماهيته؟ هل ترجع لذات المفردة؟ أم أنها موانع شخصية وسياسيّة وبراغماتيّة؟.

ثمّ ما هو وجه الشبه بين هذه الدلالة القرآنية وبين الدلالة العرفية للمفردة؟ وهل يمكن أن نرتكز على هذه الصيغ الواردة في القرآن لتوصيف ظاهرة الإرهاب وبيان حكمها الشرعي؟ وهل هناك دلالة فقهيّة للمفردة، وإنْ وجدت ما هي الدلالة الفقهية لهذه المفردة؟ وما هي السياقات التي استَخدمها فيها الفقهاء؟ وهل من الممكن أن تُشير هذه الاستعمالات إلى أيّ بعد جُرْمي مُمارَس يَتوافق مع الاستعمال الشائع للمفردة؟ أم أن هذه الدلالة التي تحملها المفردة في هذا العصر لم تكن حاضرة في ذهن أولئك الفقهاء؟.

من هو المسئول عن هذا الوسم الظالم للمسلمين بصفة الإرهاب هل هو الغرب الحاقد؟ أم أن البعض منّا ساعد على رسم هذا التصور الغربي المشوّه لمجتمعاتنا الإسلاميّة؟ وهل للإرهاب وجه حسن ومشروع، أم كلّ وجوهه قبيحة؟ وهل لمصطلح الإرهاب اليوم معنى واحد في أذهان المتكلمين؟ وهل مفهومه لا يختلف باختلاف الثقافات واللغات ومصادر التشريع؟.

هل صحيحٌ أن الإسلام يتغذّى على العنف؟ وهل صحيحٌ أنّ الإسلام يُعَدّ محرّضاً على العنف ومَبعثاً له؟ وهل هناك من روابط بين الإسلام والإرهاب؟ وإلى أيّ مدى يمكن القول بأنّ المخزون الفقهي الإسلامي يشكّل مصدراً ثريّاً لكلّ من يبحث عن غطاءٍ شرعيٍّ لممارَسة العنف والإرهاب؟ أو بعبارةٍ أُخرى هل يقبل القول بأنّ الفقه الإسلامي يَحملِ في طبيعته كلّ المقوّمات والأدوات المساعدة

على إفراز الإرهاب وتفريخ الإرهابيين؟ هل يُقرّ الإسلام هذه الظاهرة ويدعوا إليها أم أنّ له موقفٌ مغايرٌ لما هو مُتَّهَم به؟.

ما هو موقف الدين الإسلامي من صور الإفساد والتخريب والتنكيل والقتل الذي يطال الأبرياء، وما هي مكانة النفس البشريّة في الشريعة الإسلاميّة؟ وهل النفس البشريّة ــ مهما كان انتماؤها ووصفها ــ رخيصة عند الله لدرجة تُزْهَق فيها بلا ذنب ولا جرم ارتكبته سوى أنّ قضاء الله وقدره كتب عليها الوجود في مسرح الجريمة (الإرهاب)؟ وهل يُعدّ القتل العشوائي من الجهاد، أم أنّ هناك ضوابط وحدود لممارسة الجهاد لا يجوز التعدّي عليها؟ ومَنْ هم الأفراد الذين يُباح قتلهم في ساحة المعركة، وهل هناك أصناف لا يجوز قتلهم أثناء الجهاد؟ وإلى أي مدى يمكن أنْ نتذرّع أثناء القيام ببعض الممارَسات الجهاديّة، بمبدأ الضرورة المؤدي إلى القتل العشوائي؟ وهل الفهم الخاطئ لحالات الضرورة وصورها يؤدي إلى تحويل الممارسات الجهادية إلى ممارسات إرهابية؟ وما هي الحدود الفاصلة بين كلا الظاهرتين؟ ثمّ ما هو الموقف الشرعي إنْ كانت الضحيّة ممّا لا يُشك في انتمائهم الديني الإسلامي؟ وهل هناك من حالات يجوز فيها قتل المسلم؟ وما هو المقصود الحقيقي من مسألة التترّس؟ وهل للدم الإنساني من حرمة وكرامة في الشريعة الإسلاميّة، وما هي الحدود التي يُباح فيها إهدار ذاك الدم؟.

هل يمكن للوصول إلى حكم الشرع في الأعمال الإرهابيّة، أن نستفيد من دراسة أحكام ((**الحرابة**))، و((**البغي**))، وغيرها من الظواهر التي درسها الفقهاء؟وهل الأحكام الشرعيّة المترتّبة على الإفساد في الأرض، ومحاربّة الله ورسوله وجماعة المؤمنين، هي ذاتها تترتّب على ممارسة الأعمال الإرهابيّة؟ أو بمعنى آخر هل العقوبة الشرعيّة الواجبة في حقّ منفّذ الأعمال الإرهابيّة وفي حقّ معلن الحرابة والإخافة للمسلمين، هي واحدة، وهي العقوبة المنصوص عليها في القرآن الكريم؟.

هل يُجيز الشرع استخدام كل أنواع الأسلحة أثناء القتال؟ وهل هناك من ضوابط لاستخدام تلك الأسلحة؟ وهل هناك أنواع يحرُم استخدامها؟ وما هي صفات السلاح الذي يُباح استعماله؟ وما أثر حرمة الدم الإنساني في كلّ ذلك؟ ثمّ هل من حدود للأمر القرآني المؤكِّد على ضرورة الاستعداد العسكري؟ وهل للاستعداد حُكم يختلف عن الاستعمال الفعلي أم أنّ الموقف واحد في كل الحالات؟ وفي سياق الحديث عن أسلحة الدمار الشامل ما هي الحدود الفاصلة بين الإرهاب المرفوض والجهاد المفروض؟.

ما هو حكم الشرع في تلك العمليات التي يقدم عليها بعض المنتسبين للإسلام بهدف النكاية في الأعداء؟ فيقدم على ما يُزهِق به روحه في سبيل ذلك، فهل يقع هذا العمل تحت باب الاستشهاد والجهاد، أم باب الانتحار وقتل النفس؟ وما هي الحدود الفاصلة بين كلٍ من ذلك؟ ثمّ هل الوحي الإلهي جاء بالدعوة إلى قطع الرؤوس، وبقر البطون وبتر الأيدي والأرجل وتمزيق الجثث وتحويلها إلى

أجزاء مبعثرة متناثرة تفترسها وحوش البراري؟ وما هو موقف الشريعة من قتل الأسير؟ وما هو موقفها من الجاسوس؟، وهل قتله من الإرهاب المرفوض أم الجهاد المفروض؟.

هذه التساؤلات وغيرها كثير، ستتكفل الدراسة بالإجابة عنها، من خلال مقاربة عقليّة علميّة، محكومة إلى النصوص الشرعيّة، ومتحرّرة من أسر الجانب العاطفي قدر المستطاع.

أهمية البحث

تتضح أهمية هذه الدراسة من خلال القيام بموازنة بين خطورة الممارَسات الإرهابية، ومقدار تهديدها وإرعابها للحياة الإنسانيّة، وبين الوصول إلى موقف شرعي يحدد حكم تلك الممارسات، والحاجة إلى معرفة ذلك الحكم.

وتكمن أهميّته في أنّنا أصبحنا نعيش في فترة من ((**شبح الإرهاب**))، صار الجميع فيها معنيّاً، فقد تحوّلت الممارَسات الإرهابيّة إلى مشكلة العصر وحديث السّاعة، وأضحت مفردة الإرهاب تغزو حياتنا اليومية وتحتل موقع الصدارة فيها، إذ لا يوجد مصطلح أو مفردة أكثر إثارة للجدل والخلاف، وأكثر استخداما في مختلف وسائل الإعلام العالمي والمحلي منذ أحداث أيلول من كلمة الإرهاب.

ثمّ إنّ موضوع الإرهاب يُعتبَر من أشد موضوعات العصر خطورةً وإشكاليةً، ومن أكثرها إثارة للجدل والنقاش، إذ نجم عنه انقسامٌ واضحٌ في إصدار الأحكام على ذات الفعل، وذلك مابين مشرِّع للفعل باعتباره مقاومة ودفاعاً عن الحق، ومابين مجرِّم له بدعوى أنه اعتداء على النفس الإنسانية، ومهدِّدٌ للأمن الدولي العام.

وتزداد أهميّته من تزايد الحملة الإعلامية ــ المغرضة ــ التي تسعى لربط ظاهرة الإرهاب والعنف والتطرف بالإسلام والمسلمين، والتي وصلت مع تصريحات عدد من الساسة في بعض الدول الغربية إلى اتخاذ الإسلام عدواً أحلوه محل الإمبراطورية الشيوعية، حتى أنّ بعضهم قام بترديد عبارات ((الحملة الصليبية))، ((وضرورة انتصار الغرب على المسلمين)).

أخيراً ومن أهم النقاط التي تظهر فيها أهمّيّة الموضوع، هي ضرورة الكشف عن نقاط التمايز والالتباس بين مفردة الإرهاب، وبعض المفاهيم ذات الدلالات الدينيّة، وبشكل خاص الكشف عن نقاط الاتفاق والافتراق بين الممارسات الإرهابيّة والممارسات الجهاديّة.

هدف البحث

تكوين تصورات وأحكام فقهية حول الممارَسات الإرهابيّة تساعد المسلم على الخروج من دوامة الرهق الفكري والتشتت المرجعي، نتيجة للتناقضات والتضاربات التي تتسم بها الفتاوى والاجتهادات المعاصرة، خصوصاً وأنّ جلّ تلك الاجتهادات يُسيطر عليها كثرة الاهتمام بإثارة التساؤلات والإشكالات أكثر من اهتمامها بتقديم الإجابات والحلول.

محاولة الإجابة عن أهم إشكالات البحث من خلال تقديم دراسة فقهيّة تأصيليّة إسلامية لظاهرة الإرهاب، وذلك بتبيين حكم الشرع في الممارسات الإرهابيّة، ومحاولة الوصول إلى تقويمٍ شرعيٍّ للآثار الناجمة عن تلك الظاهرة، وبعض صورها ووسائلها ومظاهرها.

تقديم رؤية إسلاميّة لمفهوم الإرهاب سعياً لإعادة الأمور إلى إطارها الشرعي والموضوعي السليم، وبعيداً عن الاعتبارات العاطفيّة والميولات الشخصيّة.

المساهمة في صياغة مفهوم دولي للإرهاب، ومن منظور إسلامي، حرصاً على التفاعل الحضاري والإنساني بين شعوب المعمورة.

دراسة أهم أشكال العنف وأساليبه التي تتأرجح بين الجهاد المشروع والمفروض، وبين الإرهاب الممنوع والمرفوض.

صعوبات البحث

عنوان البحث ذاته كفيل بالحديث عن حجم تلك الصعوبات التي واجهتني في مسيرتي للكشف عن حل إشكالاته وأحكامه، لدرجة أنّ المرء لا يحتاج إلى كثير عناء لإثبات تلك الصعوبات، فمجرّد سماع العنوان ينبئ عن كل ذلك.

إنّ تحقيق أهداف البحث في إبداء تصور شرعي دقيق حول موضوع الإرهاب لن يكون أمراً سهلاً ويسيراً، لاسيّما وأن المدونات الفقهية القديمة خلت ــ حسبما ألفيت ــ من بيان الحكم الشرعيّ للممارَسات الإرهابيّة، والآثار الناتجة عنها، بياناً صريحاً وواضحاً ومباشراً، مما يستوجب جهداً بحثيّاً مضاعفاً.

حجم الموضوع، وكثرة إشكالاته، وتشابك مواضيعه، وتعدّد مظانّه لتشمل مختلف الفروع الفقهيّة والتفسيريّة والحديثيّة، إضافةً إلى تأثّره بالمرجعيات الثقافيّة المختلفة والانتماءات الفكريّة والسياسيّة المتباينة، كلّ ذلك شكلّ صعوبات كبيرة، كانت سببا في قضاء أوقات مضاعفة من القراءة والمطالعة المتواصلة، والحيلولة دون إنجاز البحث في الوقت الذي كنت أظنّه، بالرغم من تفرّغي شبه الكلّي لإتمام البحث.

الدراسات السابقة

عندما بدأت البحث عن موضوع لأنال به درجة الماجستير كنت عازماً على اختيار موضوعٍ لم يسبق أنْ تطرّق إليه أحد من قبل، وربّما كان هذا أحد الأشياء التي كانت سبباً في تأخري بعض الشيء في تسجيل الموضوع، إلى أنْ وُفِّقت بعنوان دراستي، وكانت فرحتي به كبيرة، خصوصاً وأنّه نال إعجاب وتشجيع كل من استشرته من أساتذتي، ومن جهة أخرى وجدت فيه ضالتي التي أبحث عنها، في أنّه الموضوع البكر الذي لم تُسبق دراسته من قبل، ولكن بعد خمسة أشهر من تسجيله

سرعان ما حُرمت من بريق تلك الفرحة، وكان هذا عندما أخبرني أحد الأصدقاء بوجـود عنـوان يوحي بقربه من دراستي، وأنّه مقدّم في المملكة العربيّة السعوديّة، ويومها توقفت شهرين عن البحث في الرسالة، وكنت عازماً على الحصول على الرسالة التي أخبرت عنها، لأطمئن إلى أهميّة ما سـأقوم به، إلى أنْ وُفِّقت وبعد عناء كبير، إلى تصوير تلك الرسالة، وذلك بمساعدة أحد الإخوة جزاهم الله خيراً، وعندها اطمأننت على أهميّة ما سأقوم به، وأنّ عملي ما زال بكراً في بابه.

عنوان الرسالة التي تحدّثت عنها هو «**الإرهاب الدولي: نظرة الشريعة الإسلاميّة إليه ومنهجها في مواجهته**»، وهي مشروع بحث مقدم استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير، في المركـز العربي للدراسات الأمنية، المعهد العالي للعلوم الأمنية، برنامج القيادة الأمنيـة، الريـاض، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، وهي مقدّمة من **الرائد سعد عبد الرحمن الجبرين.**

سأبدأ خلافاً للمعتاد بذكر المبررات التي قد تكون أعذاراً للنقص والخلل الموجود في الرسـالة، وعدم تناولها للموضوع بالشكل المطلوب، لأن لتلك المبررات دلالتها في الكشف عـن الاخـتلاف الكلي بين هذه الرسالة وبين ما قمت به في دراستي، فالرسالة أولاً مقدّمه منذ حوالي **ثماني عشرة** سنة، وهذا يعني عدم نضوج الظاهرة بالشكل الذي بتنا نعاينه في وقتنا المعاصر، ثمّ إنّ الرسالة مقدّمـة في مركز غير متخصص بالدراسات الشرعية الصِّرفة، ومن باحث لا يتخـصص بمجـال الدراسـات الإسلاميّة أو الدينيّة، وكل تلك العوامل هي أعذار لما قد يظهر من ثغرات في الرسالة.

وأمّا ما أراه في الرّسالة من ثغرات جعلت منها بعيدةً كل البعد عما قمت به، يمكنني أنْ أجمله بالنقاط التالية:

أبدأ من عنوان الرسالة لأجد أنّه قصر الدراسة على الإرهاب الدولي وهذا نوع مـن أنـواع الإرهاب، وإنْ كان من أهمها إلاّ أنّ هذا يعني بأنّ الرسالة لم تتناول بين ثناياها كل جوانب وجزئيّات الموضوع.

وأهم ما يمكن أنْ يقال عن الرسالة أنّها **لم تتناول الموضوع بالتأصيل الفقهي،** وذلك باستثناء ما قام به الباحث تحت الفصل الموسوم بمنهج الشريعة الإسلامية في العلاج من الإرهاب، من الدراسـة الفقهية لكل من أحكام الحرابة والبغي، على أنّهما الجرائم المطابقة للظاهرة الإرهابيّة، وفضلاً عن أنّ هذا بحد ذاته خلل فإنّه حتى في هذه المسألة لم يوفق، حيث توسّع بدراسة الجزئيّات الفقهية لكل من الحرابة والبغي لدرجة كاد أنْ يكون القول بأنّ عنوان الرسالة هو «أحكام الحرابة والبغي في الشريعة الإسلامية» مُحِقّاً وصحيحاً.

هناك غياب شبه كلي لدراسة المفهوم القانوني لمفردة الإرهاب، إضافة إلى الغيـاب الكلـي لدراسة الدلالة الشرعية للمفردة، سواء من منظور قرآني أو حديثي أو حتى فقهي، ناهيك عن عـدم

وجود أي ذكر للمقارنة بين مفردة الإرهاب والمفردات المشابهة، باستثناء بعض الحديث عن مفهـوم الكفاح المسلح، مع التركيز على جانبه القانوني.

لم يتعرّض لدراسة التطوّر التاريخي لدلالة الإرهاب ومفهومه، أو لدراسة أنـواع الإرهـاب المتعددة، وربما عذره في ذلك التقيد بعنوان الرسالة.

وفي القسم الذي تحدث فيه عن موقف الشريعة من الإرهاب لم يَصِف الظاهرة ويؤصل لهـا فقهيّا، وغاية ما تحدث عنه هو بعض العبارات الخطابيّة والإنشائية، التي تدور حول معاني التـسامح والرحمة وأنّ دين الإسلام هو دين العدل والسلام، وتعاليمه جاءت بحفظ العهود والمواثيق، وحفـظ الحريات والحقوق، إلى ما هنالك من الكلام العاطفي المنتمي إلى حقـل الإسـلام الاجتمـاعي، إن صحت التسمية.

لم تعالج الرسالة ولو بصورة عابرة، تلك الأشكال والصور التي قد تندرج في بعض حالاتهـا تحت مُسمَّى الإرهاب، أو الممارسات التي يختلط فيها التوصيف، بين الجهاد والإرهـاب، كمـا لم تتطرّق الرسالة لمسألة الاعتداء على الأبرياء (المدنيين) وضابط التفريق بينهم وبين المذنبين (الحربيين)، مع أنّها تحظى بأهمية خاصة في كل الأبحاث المهتمة بدراسة الإرهاب أو الأعمال الإرهابيّة.

كل ما تقدم ربما كان سبباً طبيعيّاً في أنْ لا أحتاج إلى الرجوع لتلك الرسالة والاستفادة منها، إلاّ مرات نادرة قد لا تتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة.

وإنْ علمنا أنّ حجم الرسالة لم يتجاوز بكل ملاحقها **مئة وسبعين** صفحة، فإنّ كل ما سـبق يصبح أمراً طبيعيّاً وواضحاً.

وباستثناء تلك الرسالة التي تُشابه ــ إلى حدّ ما ــ رسالتي من جانب العنوان، لا يمكن العثور على دراسة أكاديميّة متخصصّة أو حتى كتاب علميّ قام ببحث الموضوع بالشكل الذي أريده، ومن زاوية النظر التي عملت الرسالة على إجلائها، وكل ما عثرت عليه من دراسات لا تعدو أنْ تكـون مقاربات تنتمي إلى العلوم القانونيّة أو السياسيّة أو العسكريّة، أو الاجتماعيّة، أو النفسيّة أحياناً، وكل ما قمت به من جهد في البحث عن الدراسات السابقة أكد لي شحّ بل انعدام الدراسات المتخصصة التي عنيت بدراسة الإرهاب وآثاره وصوره وأشكاله دراسةً فقهيّة تأصيليّة بالرغم من أهميّتها بل حتى محوريّتها.

أذكر من تلك الدراسات التي تحدثت عنها على سبيل المثال لا الحصر:

ــ «**التفريق بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**»، وهي أطروحة دكتوراه مقدمة في جامعة عين شمس من إعداد الباحث **هيثم موسى حسن**.

ــ «**الإرهاب وعلاقته بالجريمة المنظمة**»، رسالة ماجستير مقدمة في أكاديمية نايف للعلوم الأمنية، من إعداد الباحث **علي خالد الرشيد**.

ــ «**دور التربية الإسلامية في مواجهة الإرهاب**»، وهي عبارة عن رسالة مقدمة أيضاً في أكاديمية نايف للعلوم الأمنية، إعداد الباحث **خالد بن صالح بن ناهض الظاهري.**

ــ ودراسة بعنوان: «**مفهوم الإرهاب في القانون الدولي ، دراسة قانونية ناقدة**» لــ **ثامر إبراهيم الجهماني.**

منهج البحث

من أجل تكوين رؤية شرعية علمية صحيحة، كان لا بد من اعتماد منهج استقرائي تحليلي مقارن.

واعتماد المنهج التحليلي والمنهج الاستقرائي يقتضي القيام بتَقَصّي الآراء والاتجاهات وجمعها وتمحيصها، واعتماد ما هو أقرب لمعقول الشريعة ومقاصدها من تلك الاتجاهات، وكل ذلك من خلال رؤية تأصيليّة يمكن أن تساهم في الوصول إلى حلول لإشكالات واقعيّة تطبيقيّة.

كما يقتضي المنهج المقارن تتبع الأقوال المختلفة في المسألة المدروسة، وعرضها مع مستنداتها الشرعيّة، للتوصل من خلالها إلى معرفة ما هو أقرب لمقتضيات العقل السليم والمنطق السديد، استناداً لصحيح النصوص وصريحها، وفق رؤية تكامليّة مستحضرة لدلالات النصوص، وسياقاتها الداخليّة والخارجيّة.

كما حاولت في المنهج المقارن المعتمد، القيام ببعض المقارنات بين الأحكام الشرعيّة، والأحكام القانونيّة والتشريعات الدولية، بيد أنّ هذا لم يكن ديدناً لي في كل الرسالة، وإنّما اقتصرت ذلك على المواطن التي أرى فيها ضرورة وأهمية لتلك المقارنة.

هذا ما يتعلّق بالمنهج العلمي الذي اتبعته في دراستي لموضوع الرسالة، وبقي هناك بعض الملاحظات الشكليّة والمنهجيّة سأجملها في الفقرة التالية:

ملاحظات شكلية في منهج التوثيق والترميز والفهرسة

هناك العديد من الملاحظات الشكلية والمنهجية التي التزمت بها في رسالتي، وسأختصر الإشارة إلى أهمّها على النحو التالي:

اعتمدت الأخذ في كل رأي أو قول من الكتب الخاصّة به، باستثناء بعض الحالات النادرة، وعذري في هذا عدم وفرة تلك الكتب، مع أهمية ما أجد من تلك الأقوال، وقد كان ذلك جلّه محصوراً في الكتب الأجنبية غير الموفّرة.

وعندما آخذ من كتاب ما أيّ فكرة نقلت عن كتاب آخر ولا أتمكن من الرجوع إلى المصدر الأساس، أقوم عند العزو في الحاشية بذكر المصدر أولاً كما نقلته، وأذكر بعدها نقلاً عن الكتاب الذي أخذت منه أي غير المصدر الأساس.

اعتمدت الترتيب الزمني بين المذاهب والأقوال الفقهيّة، و لم أخرج عن ذلك إلاّ في حال جمع الأقوال المتفقة في الرؤية مع بعضها وان اختلفت في الترتيب الزمني، كذلك الأقوال المتقاربة بين بعضها البعض، أيضاَ كنت اُتبع بينها في الذكر دون التفاتٍ إلى الترتيب الزمني، وعذري في ذلك تكامل الفائدة وتحقيق أكبر قدر منها.

اعتمدت توثيق الآيات القرآنية في صلب البحث؛ لمكانتها وقدسيّتها، كما قمت بتخريج الأحاديث الواردة بين ثنايا البحث، وقد كنت أكتفي بتخريج الحديث من الصحيحين (البخاري ومسلم) أو أحداهما إنْ وجد، وفي هذه الحالة لا أكلف نفسي عناء البحث عن درجة صحّة الحديث، وأما في حال عدم ذكر الحديث في الصحيحين أو أحدهما فأخرّجهما من أهم الكتب الحديثيّة، وأُتبع ذلك ببيان درجة الحديث والحكم عليه من أشهر وأهم الكتب المتخصصة في ذلك.

التزمت بترجمة الأعلام الواردة في متن الرسالة، وكان ذلك عند أول استخدام أو ورود، و لم أقم بالترجمة للعلماء المعاصرين، كما لم أترجم لمن اشتهر وذاع اسمه حتى كان اختصار الحديث عنه بكلمات قليلة تجهيل به، كالخلفاء الأربعة، وأئمة المذاهب الفقهية الأربع.

عرّفت بأهم المصطلحات الواردة في الرسالة، وشرحت في حاشية الرسالة ما صعب وخفي معناه من المفردات والعبارات الواردة.

عندما أقوم باقتباس حرفي لنص ما أجعله بين قوسين صغيرين، وفي هذه الحالة كنت أذكر اسم المرجع في الحاشية دون كلمة انظر، وأمّا عندما لا يكون الاقتباس حرفيّاً فقد ميزت ذلك بكلمة انظر في الحاشية قبل ذكر اسم المصدر.

وكنت عند ذكر أكثر من مرجع للفكرة الواحدة أبداً ـــ في الحاشية ـــ بالعزو للكتاب الذي أخذت منه أولاً، وبشكل مباشر، ثمّ أُتبِع بعدها ذكر المراجع الأخرى، التي ألمحت لذات الفكرة أو ما شابهها.

اعتمدت في طريقة العزو، ذكر اسم المؤلف أو كنيته أو ما اشتهر به أولاً، ثم اسم الكتاب، مع ذكر رقم الصفحة والجزء إن وجد، والتزمت للمراجع الفقهيّة التسلسل الزمني بين المذاهب قدر الإمكان، وكنت أذكر كامل المعلومات المتعلّقة في الكتاب عند أول استخدام له، وبعدها اكتفي بذكر المؤلف، واسم الكتاب.

قسمت أفكار الرسالة إلى فصول، والفصل إلى مباحث، والمباحث إلى مطالب، وإنْ وُجد تحت المطلب جزئيّات كنت أُقّسمها إلى أولاُ وثانياً و...، ولكن في حال وجود تحت هذه الجزئيّات أقسام أخرى فكنت، أُقَسِّم المطلب إلى فقرات، والفقرات إلى أولاً وثانياً وهكذا.

استخدمت في الرسالة بعض الرموز الخاصّة، وسأقوم بحصرها وبيان المراد منها فيما يلي:

ج: استخدمها عند الإشارة إلى رقم الجزء في المرجع المستخدم.

ص: استخدمها عند الإشارة إلى رقم الصفحة المقتبس منها.

هـ: عند الإشارة إلى التاريخ الهجري.

م: عند الإشارة إلى التاريخ الميلادي.

ط: عند الإشارة إلى رقم الطبعة الخاصة بالمرجع أو المصدر.

دط: عند عدم وجود رقم لطبعة الكتاب المستخدَم.

دت: عند عدم وجود تاريخ لطبع المرجع المستخدَم.

دد، عند عدم وجود دار للطباعة.

دم، عند عدم ذكر مكان طباعة المرجع المستخدم.

م ن: أستخدمها في العزو للإشارة إلى أن المرجع هو ذاته الذي استخدم في الحاشية السابقة.

ص ن: للإشارة إلى رقم الصفحة هو ذاته الذي ورد في الحاشية السابقة، ويقترن استخدامه باستخدام الرمز السابق.

ــ ــ: استخدمها للجمل الاعتراضية.

(()): للإشارة إلى أنّ النص المنقول هو حرفي، كما استخدمها لتمييز الأحاديث النبويّة وبعض المصطلحات ذات الدلالة الهامة في الدراسة.

[ ]: أستخدمها عند وضع عبارة من كلامي ضمن نص منقول بشكل حرفي، ولتمييز اسم الآية القرآنية ورقمها.

( ): للدلالة إلى الجمل التفسيرية، وقد استخدمها في الحاشية لأضع بداخل القوسين اسم المرجع الذي نقلت منه كلاماً مدوّناً في الحاشية ذاتها.

(...): استخدم القوسين وفي داخله ثلاث نقاط للإشارة إلى وجود كلام قمت باختصار من النص الحرفي المنقول.

﴿ ﴾: لتمييز الآية القرآنية.

أخيراً عندما أكتب في الحاشية كلمة **(انظر)**، **ثمّ أذكر بعدها رقم الصفحة فقط**، يكون القصد هو الإشارة إلى فكرة ما من الرسالة ذاتها، ويكون ذلك إمّا في صفحة سابقة أو لاحقة.

هذا كل ما يتلّق بالمنهج الذي سرت عليه في دراستي، والرموز والإشارات الشكليّة التي استخدمتها بين ثنايا البحث.

خطّة البحث

لقد قسمت رسالتي إلى أربعة فصول رئيسيّة، وذلك على النحو التالي:

ــ **الفصل الأول:** ودرست فيه مفهوم الإرهاب من منظور لغوي وشرعي وقانوني، كما قارنت فيه بين مفهوم الإرهاب وبعض المصطلحات المختلفة، التي قد تتقاطع معه في بعض دلالاتها، كالأصولية والجهاد والحرب والمقاومة المشروعة وغيرها.

ــ **الفصل الثاني:** وناقشت فيه التطوّر التاريخي لولادة ونشوء الأعمال الإرهابيّة، للكشف عن اللحظة الأولى لولادة مفردة الإرهاب بدلالاتها العرفية والسياسيّة الشائع، كما درست فيه أيضاً معظم أنواع الإرهاب بشكل مختصر، مع التوسع بعض الشيء في أهم الأنواع.

الفصل الثالث: خصصته لبيان الحكم الشرعي والتأصيل الفقهي للإرهاب، من خلال دراسة أهم المسائل الشرعية والفقهية ذات الصلة بذلك، والتي يمكن أن تساهم في تأصيل متكامل لحكم الممارسات الإرهابية.

الفصل الرابع: عالجت فيه أهم أشكال العنف وصوره ذات الصلة بالموضوع، والتي قد يختلط الموقف منها بين الجهاد المفروض والإرهاب المرفوض.

ثمّ أنهيت البحث بخاتمة ضمنتها أهم ما توصلت إليه في البحث من نتائج وتوصيات وصلت من خلال البحث إلى أهميتها وضرورتها.

وأخيرا ذيلت الرسالة بعدد من الفهارس العلمية.

ختاماً لقد حاولت أنْ أقدّم هذا البحث بشكل متكامل، خالياً من الثغرات والانتقادات، ولا أزعم أني وصلت فيه إلى رتبة الكمال الذي لا لبس فيه، ولعل عذري في هذا أنّ هذه الدراسة لم تزل بكراً، و لم تحظ بدراسات علمية شاملة متخصصة ومعمقة، ولكنّ حسبي أنّي قدمت ما استطعت من جهد ووقت لإتمام هذه البحث بالصورة التي وصلت إليها، وكلي أمل ورجاء من الله عز وجل أن أكون قد وفّقت في بيان إشكالاته، وأن أكون قد وصلت إلى تحقيق الأهداف المرجوة منه، وأنْ أكون قد ساهمت ولو بجزء بسيط في الوصول إلى ما من شأنه تخفيف المعاناة الإنسانيّة في الحد من انتشار هذه الظاهرة التي بات انتشارها ووجودها خطرا يرعب ويهدد الجميع، سائلاً المولى ﷻ أن يتقبّل هذا العمل وأنْ يجعله خالصاً لوجهه، وأحمده وأشكره ﷻ على ما أنعم عليّ من إنجاز هذه الدراسة.

الفصل الأول

مفهوم الإرهاب وإشكاليَّة التعريف

المبحث الأول: **مفهوم الإرهاب في اللغة والشريعة الإسلامية**

المبحث الثاني: **مفهوم الإرهاب في القانون الوضعي**

المبحث الثالث: **الإرهاب والمصطلحات المُشابهة**

«لو التزمت أمريكا بتعريفها الرسمي للإرهاب لاكتشفت أنها الدولة الإرهابية الرائدة»

نعوم تشومسكي

نقلاً عن: عصام محفوظ، الإرهاب بين الإسلام والسلام، ص٧٣

مدخل

الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ومعرفة المضامين الحقيقية للمصطلحات توضح لنا معالم البحث، وتساعد على ضبط عملية التأصيل العلمي والمعرفي أثناء الدراسة، خاصَّةً عندما تكون المصطلحات المدروسة من المفاهيم ذات الطبيعة الإشكاليَّة التي تستعصي على التأطير والتحديد بمعنى منضبطٍ وواضحٍ وبشكل نهائي وجامع لكل زوايا النظر المتباينة والمتعددة، ومعلوم أن هذه هي سمة الكثير من المصطلحات والمفاهيم الاجتماعية والفلسفيّة والسياسية التي تمتاز بوجود صعوبة تكتنف محاولة ضبطها وتعريفها، وذلك بسبب ما يدور حولها من اختلافٍ في طبيعة التفكير، وتعددٍ في وجهات النظر، ويُعدُّ مصطلح الإرهاب من أهم الأمثلة البارزة على المفاهيم ذات الطبيعة الإشكالية وغير المنضبطة والمتأثرة بشكل كبير بمصالح الدول الاستراتيجية، لدرجة يصعب معها إيجاد تعريف يحظى بتوافق دولي حوله، وذلك على الرغم من كثرة النداءات والمؤتمرات والمنتديات والمؤسّسات والمنظمات التي تطالب بتعريف عالمي منضبطٍ ومُحدّدِ الماهيَّة.

والمثير في الأمر هو تحوّل الإرهاب إلى هاجس أغلب المؤسسات العلميّة والبحثيّة، وأن مفردة الإرهاب أصبحت من أكثر وأخطر المفاهيم التي تغزو أدبيات العلوم المختلفة، والتي تحظى باهتمام كوني شامل لكل السياقات السياسية والدينية والحضارية والثقافية والقانونيّة، إلاّ أنها مع ذلك ظلت مفردةً غير منضبطة وغير محدّدة بشكل يتفق عليه أفراد الأسرة الدولية ولو بصورة أولية[١]، وأغلب

---

(١) حاولت الكثير من الدول التي قامت بتنظيم مؤتمرات دولية لمناقشة ظاهرة الإرهاب، وبعض المنظمات والتجمُّعات الدوليّة، التقليل من أهمية وضع تعريف يحدد ماهيّة الإرهاب، ويميّزه عن غيره من الأعمال الإجرامية الأخرى، بدعوى عدم الجدوى من التعريف في إدراك أبعاد المشكلة ومعالجتها، وأنها ظاهرة تثير الكثير من الإشكالات والصعوبات الشائكة، ومن الأمثلة على هذه المواقف والمؤتمرات، قمة الدول الصناعية في **طوكيو** عام ١٩٨٦م التي تجاوزت مشكلة التعريف و لم تلتفت إليها، ومن ذلك أيضاً موقف عدد من الدول في المؤتمر الثامن لمنع الجريمة ومعاملة المسجونين، الذي عقد في **هافانا بكوبا** ١٩٩٠م، حيث ذهب عدد من الدول المشاركة إلى التركيز على الإجراءات الفعالة في مكافحة الإرهاب دون الوقوف على مسألة التعريف، وأخيراً مؤتمر السعوديّة الدولي، لمكافحة الإرهاب، الذي عقد في الرياض في الفترة الواقعة بين، الخامس، والثامن، من شباط ـــ ٢٠٠٥م، والذي تجاوز مشكلة التعريف، بسبب الخلافات التي حصلت حوله. (انظر: **جدل وخلاف في مؤتمر الرياض حول تعريف الإرهاب**، على موقع **الجزيرة نت**، صفحة الأخبار، بتاريخ: ٦ ـــ ٢ ـــ ٢٠٠٥م، والدكتور عماد ربيع، **جريمة الإرهاب في قانون العقوبات الأردني**، بحث مقدم لمؤتمر المقاومة والإرهاب في القانون والشريعة الإسلامية، جامعة جرش الأهلية، الأردن، المقام مابين، ١٠ ـــ ١٢ أيار ٢٠٠٥م، ص٥. لكن ألم يتساءلوا كيف يمكنهم معالجة ومكافحة هذه الظاهرة دون التعرف عليها وضبطها، وتميزها عن غيرها؟ اللهم إلاّ إن كان القصد من وراء ذلك خدمة مصالح الدول المهيمنة والقويّة؟!.

الظن أن ذلك يرجع إلى أسباب واعتبارات أهمها تعدد المرجعيات الثقافيّة، والانتماءات الفكرويّة (الإيديولوجية) المختلفة، وتباين الرؤى السياسيّة والأطر الاجتماعية، بالإضافة إلى البعد النسبي المؤثر في تبلور مفهوم الإرهاب بصورة واضحة[١]، ناهيك عن المصالح الاستراتيجية والتوجهات السياسية للدول، بالإضافة إلى الأسباب النفعيّة (البراغماتية) الأخرى الرابضة وراء عدم التعريف والحيلولة دونه، كل ذلك أدى إلى وجود حالة من الغموض تحيط بهذه المفردة (الإرهاب).

وفي ظل واقع كهذا ربّما كان الأمل بعيداً في إيجادِ اتفاقٍ دوليٍّ حول تعريفٍ محدّدٍ للإرهاب، وهذا الأمر يدفعنا بدوره إلى تأكيد الاستنتاج القائل بأنّ «المشكلة ليست في المفهوم، بقدرِ ما هي في انعدام الإرادة الدولية في الاحتكام إلى الحق والعدالة في العالم»[٢]، ولكن في الوقت نفسه فإنّ كل تلك الظروف، وكل ما يمكن أن يذكر من صعوبات وإشكالات حول التعريف، ينبغي أن لا يَشغلنا عن مخاطر عدم التعريف؛ لأنّ الإقرار بوجود انتهاكاتٍ دولية لكلٍّ من مبادئ الحق والعدل في العالم، لا يلغي التأكيد على أنّ المشكلة الأهم من ذلك تكمن في إيجاد تعريف محدد لهذا المصطلح[٣].

إنّ «الإشارة إلى الإرهاب دون فهم واضح لمعنى المصطلح ونطاقه هو أمر مضلل»[٤]؛ لأنّ غياب ذلك التعريف سيضفي المشروعيّة على كلّ تلك الانتهاكات الدوليّة، وبغياب ذلك التعريف أيضاً ستصير مكافحة الإرهاب عديمة الفائدة والنفع، وستبقى حبيسة النسبية والهيمنة الأحاديّة، سيَّما وأن هناك قوانينَ دولية تُستباح وقراراتٍ تُنتهك وشعوباً بريئةً تُظلم، وكل ذلك تحت مُسمَّى مكافحة الإرهاب؛ الذي تحوّل إلى إرهاب المكافحة!، حيث اتخذ من مكافحة الإرهاب ذريعة وغطاءً موهوماً تمرَّر من خلاله القرارات الدولية الظالمة، والمخططات الهادفة إلى تبرير عمليات الاحتلال والاعتداء على حقوق الآخرين وحريّاتهم ونهب ممتلكاتهم وثرواتهم الاقتصاديّة ووضعها في خدمة مصالح الدول

(١) فما يراه البعض عملاً إرهابيّاً وتخريبيّاً ، يراه الآخر مقاومة مشروعة للعدوان، ولذا يرى البعض أن «الخلط [المتعمد] بين الإرهاب والمقاومة المشروعة للاحتلال هو السبب الرئيسي لعدم وجود اتفاق يذكر حول مفهوم وتعريف الإرهاب». انظر: يحيى عبد المبدي، **مفهوم الإرهاب بين الأصل والتطبيق**، مقال منشور على موقع **إسلام أُون لاين**، صفحة مفاهيم ومصطلحات، ٢٥-١١-٢٠٠١م.

(٢) الدكتور عبد الرحمن حللي، **الإسلام والإرهاب في المجال العربي والإسلامي: تصوّرات المسلمين وكيف يصنعون صورهم**، بحث غير منشور، ص١١.

(٣) وإلاّ لِمَ تسعى كبرى الدول المعنية بالأمر إلى الحيلولة دون تحقيق ذلك، أو دون وجود تعريف يحظى بقبول الشرعية الدولية، ومن أمثلة ذلك ما حصل من خلاف وجدل حادين بين الدول الكبرى ذات المصلحة، عندما حاولت الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة وضع تعريف للإرهاب، أثناء دورتها العادية، عام ١٩٧٢م، بواسطة اللجنة المخصصة المعنية بالإرهاب الدولي. انظر: أحمد محمد رفعت، وصالح بكر الطيار، **الإرهاب الدولي**، مركز الدراسات العربي الأوربي، باريس، دط، ١٩٩٨م، ص١٦٠، وانظر: هيثم الكيلاني، **الإرهاب يؤسس دولة: نموذج إسرائيل**، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ، ص١٥.

(٤) الدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي دراسة قانونيّة ناقدة**، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٩٢م، ص٤٨.

المعتديّة، إضافةً إلى تبرير الممارَسات الإرهابيّة ـــ بكلّ أنواعها وأشـــكالها العـــسكريّة والاقتـــصاديّة والفكريّة ـــ، وإكسابها صفة المشروعيّة الدوليّة والقانونيّة.

ومن ناحية أخرى فإن وجود مثل هذا التعريف يقضي على الازدواجيّة في إطلاق الأحكـــام والخلط بين المفاهيم، خاصّةً في زمن أصبح فيه المدافع عن حقّه إرهابيّاً، والإرهابيّ الحقيقيّ رجل سلام وعدل، وأصبح فيه الجهاد والمقاومة المشروعة إرهاباً والإرهاب تحرراً للأبرياء ونشراً للعدل والأمن.

ثم إنّ وجود تعريف منضبطٍ ومُحدَّدٍ للإرهاب يجعلنا قادرين على تبني رؤية واضحة تـــساعد على الحدِّ من غلواء انتشار هذه الظاهرة، وتساهم في الحد من التفسيرات العشوائيّة والرُؤَى النفعيّـــة التابعة للمصالح الإستراتيجية، كما تساهم أيضاً في الحد من ممارسات العنف غير المنـــضبطة وغـــير الشرعيّة، بدعوى القضاء على الإرهاب، وتجفيف منابعه، والمصيبة في تلك الدعاوي والممارسات أنّها قد تحصل بمباركة عالميّة وتحت غطاء هلامي ومزيف من الشرعيّة الدوليّة، وبهذا تتحقق مخاطر عَـــدَم التعريف التي ستنال الجميع، إن لم نتمكن من تجاوز صعوبات التعريف الممكنة.

المبحث الأول

مفهوم الإرهاب في اللغة والشريعة الإسلامية

أضحت معرفة الإسلام، وتشريعاته ـــ من خلال مرجعياته المتمثلة بالنص القرآني، والحـــديث النبوي الشريف، بالإضافة إلى الموروث الفكري والفقهي المرتَكِز في بنائه على الـــوحي ـــ هـــاجس العالم الغربي بكل تلوّناته الفردية والمؤسساتيّة والنخبويّة، خاصة وأنّ «البشريّة قد انزلقت، ومن حيث لا تدري نحو عصر إرهابي»[1]، وأصبحت تعيش في «حقبة من هوس الإرهاب»[2]، جعلت الجميـــع فيها معنيين بهذا الحدث، وبات الإسلام يشكل الجانب الأهم في هذه الحقبة الزمنيّة الخطيرة، لاسيّما وأن بعض القائمين بهذه الأعمال الإرهابية والتخريبيّة، والتي تطال الأبرياء هم ممن ينتسبون ـــ بطريقة أو بأُخرى ـــ إلى منظومته الدينية، والحضارية، حتى غدا الإسلام المتهم الوحيد في قفص الاتهام.

ومن أجل ذلك صار من الضروري أنْ نتبيَّن التكييف الشرعي والفقهي لهذه الظاهرة، ولكـــن من الأهمية بمكان قبل الشروع بذلك، أن نبدأ بتحديد المعنى المعجَمي لمصطلح الإرهاب، وذلك ضمن

---

(١) Paul Johnson, Morris Eric and Hos Alan, ***Terrorism :Threat and response***, London, The Macmillan press ltd. ١er edition-١٩٧٧-p.٢٠

(نقلاً عن: الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، أطروحـــة دكتـــوراه في جامعة عين شمس، مصر، تاريخ: ١٩٩٩م، ص٢٨).

(٢) محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي دراسة قانونيّة ناقدة**، ص: ١٢. وانظر: محمد عزيز شكري، وأمل يازجي، **الإرهـــاب الـــدولي والنظام العالمي الراهن**، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٣هـ، ص ٨٣. وهي عبارة أطلقها **نعوم تشومـــسكي** ـــ أســـتاذ في قـــسم اللسانيات والفلسفة في معهد ماساشوسيتس، ومعارض لسياسة الإرهاب الأمريكي ـــ في الكثير من مقالاته، في حين وصف **والتـــر لاكير** هذه الفترة بعبارة «عصر الإرهاب» وجعلها عنوان لكتاب له. (انظر: نعوم تشومسكي، **الإرهاب الدولي الـــصورة والحقيقـــة**، مقال ضمن كتاب: **الإرهاب**، نعوم تشومسكي، وآخرون، ترجمة: مصطفى صفوان، سلسلة كتاب الأهالي، مصر، يناير، ١٩٩٣م، رقم: ٤٢، ص ٢٦-٨١).

إطار اللغة العربية، ومن ثم القيام بدراسة الدلالة القرآنيّة ــ التي أسيء فهمها ــ والحديثيّة لهذه المفردة من خلال السياقات[١] الواردة فيها وصولاً إلى تأطيرٍ كلّي للمعنى القرآني والحديثي لها.

وفي ظل اعتبار الفقه السياسي الإسلامي والجهود الفقهيّة للحضارة الإسلاميّة، المستندَ الرئيس الذي يَرجع إليه أفراد الأمّة الإسلامية في مخاطبتهم للعالم الغربي وتعاملهم معه، هل يمكن أن نجــدَ في الفقه (المرجع) أي عبارة أو مَلمَح لهذا المصطلح نتمكن من خلالها دراسة ماهيته وتحديد مــضمونه؟ وهل باستطاعتنا أن نكوّن رؤية محددة وواضحة من خلال الإطار الفقهي حول مفردة الإرهاب، ومن خلال الكيفيّة التي استخدمها بها أصحاب الاتجاهات الفقهية المختلفة؟ ثم هل هــذه الاســتخدامات اللغويّة والقرآنيّة والحديثيّة والفقهيّة ــ بشقيها القديم والمعاصر ــ، وضمن سياقاتها الخاصة والمختلفة، جاءت منسجمة مع المعنى القانوني لهذا المصطلح باستخداماته السياسية ودلالاته العرفية الخاصّة؟ أم أنَّ هناك فرقاً بين كلا الاستخدامين بسبب اختلاف السياقات، وتباين ظروف النشأة والتبلور، فضلاً عن تباعد الفترة الزمنية، واختلاف الغايات التي ولد من أجلها المصطلح؟.

هذه التساؤلات وغيرها من الضرورات والمخاطر آنفة الذكر، جعلت تحديد ماهيّة الإرهاب والوصول إلى كُنْهِهِ ضمن المرجعيّات اللغويّة والشرعيّة أمراً ملحاً وملزماً، وهذا ما ستتكفل الدراسة الآتية بتوضيحه وتبيينه.

المطلب الأول: الدلالة اللغويّة لمفردة الإرهاب

على الرغم من توافر الجذر الثلاثي «رهب» لمفردة الإرهاب في معاجم اللغة العربية القديمــة، والمحتوية على آلاف المفردات المكوّنة للغة، إلاّ أننا لا نكاد نلحظ أي ذكر لمعنى هذه المفردة لغوياً قبل **الزَّبِيْدي**[٢] في القرن الثامن عشر الميلادي، ينسجم مع دلالة جذرها الثلاثي، و يدعِّم الدلالة العرفيّة أو التداوليّة لمفردة الإرهاب، التي انتشرت مؤخراً في معاجم المصطلحات السياسية والقانونية والدولية، وضمن دلالة مفهوميّة خاصة وسياق يتلاءم مع طبيعة التعريف الاصطلاحي الذي يمتاز عن اللغــوي بالتحديد والضبط والتأثر بالظروف المكوّنة له، وفيما عدا إشارة **الزبيدي** فإننا لا نكاد نعثر على أي

---

(١) **السياق**: يُعبّر عن بنية الكلام ومحيطه وقرائنه، وهو بناء كامل من فقرات مترابطة في علاقته بأي جزء من أجزائه، أو تلك الأجــزاء التي تسبق أو تتلو مباشرة فقرة أو كلمة معينة، ودائما ما يكون سياق مجموعة من الكلمات وثيق الترابط بحيث يلقي ضوء لا علــى معاني الكلمات المفردة فحسب بل على معنى وغاية الفقرة بأكملها. (انظر: إبراهيم فتحي، **معجم المصطلحات الأدبيــة**، المؤســسة العربية للناشرين المتحدين، تونس، ط١، ١٩٨٦م، ص٢٠١-٢٠٢).

(٢) **الزَّبِيْدي**: (١١٤- ١٢٠٥هـ)، هو محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، الملقب بالمرتضى، علاّمة في اللغة، وتاريخ الرجال وعلم الأنساب، أصله من واسط في العراق، له العديد من المصنفات، من أهمّها: إتحاف السادة المتقين في شرح إحياء علوم الــدين. (انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٠، ١٩٩٢م، ج٧، ص٧٠).

ذكر لكلمة الإرهاب إلاّ نادراً، وإن ذكرت فإنها غالباً ما تحمل دلالة مختلفة حتى عن دلالة جذرها الثلاثي الدال على معاني الخوف والذُّعْر والخشية.

لكن لئن كانت كلمة الإرهاب في المعاجم اللغويّة القديمة هذا وصفها، فإنها في المعاجم اللغويّة المعاصرة أكثر بلورةً ووضوحاً، وبما يتوافق أو يتطابق ــ ربما ــ مع الدلالة المفهوميّة، أو الاصطلاحيّة الشائعة[١]، ويمكن أن يُعزى ذلك إلى تأثر هذه المعاجم بالسياقات السياسيّة، والظروف التاريخية المرافقة لولادة هذه المفردة، والتي أدّت إلى تحديد بعضٍ من سماتها وماهيّتها الدّالة عليها عند الإطلاق أو الاستخدام العرفي.

تعود مفردة «الإرهاب» في اللغة العربيّة إلى الجذر الثلاثي «**رهب**»، والذي يتألف ــ على حد تعبير **ابن فارس**[٢]ــ من الراء، والهاء، والباء، وهي تدل على أصلين: أحدهما يدل على الخوف، والآخر يدل على الدقة والخفّة[٣]، ومنها رَهِبَ بالكسر يَرهَبُ رَهبَةً ورَهْبَاً ورُهْبَاً بالضم ورَهَبَاً

---

(١) لقد أغرى هذا الكلام بعض الدارسين لهذه الظاهرة، فدفعهم إلى القول بأن كلمة الإرهاب لم تكن معروفة في المعاجم اللغويّة القديمة بالدلالات السياسية التي نعرفها اليوم وأنّ المعاجم اللغويّة الحديثة هي التي تداركت ذلك! وكأنّ مهمة المعاجم اللغويّة تحديد معاني الألفاظ بما يتلاءم مع الدلالات العرفيّة التي اصطلح عليها الناس أو تواضعوها بتبيين ضوابطها وتحديد ماهيتها، وسبب ذلك الخطأ هو الخلط المعرفي بين الدلالة اللغويّة والدلالة الاصطلاحيّة أو العرفية، وعدم ضبط وظيفة كل من الدلالتين، وكأنّه يشترط تطابق الدلالة اللغوية للمفردة مع الدلالة العرفية حتى نتمكن من القول بأنها قد وردت في اللغة! فوظيفة اللغة الإشارة إلى المراد اللغوي من الكلمة، دون الانشغال بمدى توافقها مع المعنى الاصطلاحي لها، أو البحث عن نقاط الاختلاف والاتفاق بينهما، فذلك ما يمكن أن يظهر من خلال المقارنة العامة بين كلا الدلالتين، وبالإضافة إلى ذلك فإنّ البعض قد أشار إلى أن المعاجم اللغويّة القديمة قد خلت من ذِكر مفردة الإرهاب، وكنا قد أشرنا إلى ما ينقض هذا الكلام وهو أن الزَّبِيْدي ذكر المفردة وبما ينسجم مع أصلها اللغوي ويدعم دلالتها العرفيّة، هذا الذي ذكرته من الخلط بين الدلالتين والذي أدى إلى الظن بعدم ورود مفردة الإرهاب في المعاجم اللغوية، وقع فيه الكثيرون من الدارسين لمفهوم الإرهاب وحقيقته اللغويّة، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص١٣-١٣٣. والدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م، ص٥٥. والدكتور أحمد جلال عز الدين، **الإرهاب والعنف السياسي**، سلسلة كتاب الحرية، عن دار الحرية، العدد العاشر، رجب، ط١، ١٤٠٦هـ، ص٢٠-٢١. والدكتور خالد بن صالح بن ناهض الظاهري، **دور التربية الإسلامية في مواجهة الإرهاب**، عالم الكتب الرياض، دط، ١٤٢٣هـ، ص٤٤. والدكتور أسعد السحمراني، **لا للإرهاب نعم للجهاد**، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ، ص١١-١٢. والدكتور محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، **موقف الإسلام من الإرهاب**، بحث مقدّم لمؤتمر المقاومة والإرهاب في القانون والشريعة الإسلامية، الأردن، جامعة جرش الأهلية، المُقام ما بين: ١٠ ــ ١٢ أيار ٢٠٠٥، ص٤.

(٢) **ابن فارس**: (٣٩٥هـ)، وهو أحمد بن فارس بن زكريّا القزويني، أبو الحسين، من أئمة اللغة، والأدب، من كتبه: الصاحبيّ في اللغة، ومعجم مقاييس اللغة، توفي في الريّ. (انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج١، ص١٩٣).

(٣) انظر: أبو الحسين أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دط، ١٣٩٩هـ، ج٢، ص٤٤٧.

بالتحريك: أي خاف، وتقول رَهِبْتُ الشيء رَهبَةً: أي خِفْتُه[١]، وقيل الرَّهْبَة: هي الخوف والفـزع والخشية[٢]، وقيل الرّهْبة: مخافة مع تحرّز واضطراب[٣]، والاسم هو الرُّهْب والـرُّهبى والرَّهبوت والرَّهبوتي، ومنه رجل رهبوت، ويقال رهبوت خيرٌ من رحموت: أي لأن ترهب خير من أن ترحم[٤]، ويقال أرْهَبَه ورهَّبَه واسترهبه: أخافه وفزَّعه، واسترهبه: استدعى رهبته، وتَرَهّب غيرَه إذا تِوَعَّده، واسترهبوهم: أي أرهبوهم[٥]، ومنها التَرَهُّب: وهو التعبُّد مطلقاً وقيل في صومعة، وترهَّب الرجل إذا صار راهباً يخشى الله، والراهب: المتعبِّدُ في الصّومعة وأحد عبَّاد النصارى، ومصدره من الرّهبَنَة والرَّهبَانيَّة والجمع الرّهبان[٦]،وأصلها من الرّهبة: وهي الخوف، وسُمُّوا بذلك لأنهم كانوا يترهبون بالتخلّي عن أشغال الدنيا وترك ملاذها والزُّهد فيها والعزلة عن أهلها، حتى أنّ منهم من كان يخصي نفسه ويضع السلاسل في عنقه[٧]، ومنها الرَّهْبُ: وهي الناقة الهزيلة الضامر الـتي كَـلَّ

---

(١) انظر: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، **تهذيب اللغة**، تحقيق: عبد المنعم خفاجي، ومحمود فرج العقدة، الدار المصريّة للتأليف والطباعة والترجمة، مصر، دط، دت، ج٦، ص٢٩٠. والصاحب إسماعيل بن عباد، **المحيط في اللغة**، تحقيق: محمد حسن آل الشيخ، دار عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ، ج٣، ص٤٧٩. وإسماعيل بن حمّاد الجوهري، **الصحاح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٩٠م، ج١، ص١٤٠. ومحمد بن علي بن منظور، **لسان العرب**، تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ، ج٥، ص٣٣٧.

(٢) انظر: مجد الدين المبارك الجزري ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: محمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلاميّة، دم، ط١، ١٣٨٣هـ،ج٢، ص٢٨٠. وابن منظور، **لسان العرب**، ج٥، ص٣٣٧.

(٣) انظر: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٦هـ، ص٣٦٦.

(٤) انظر: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: علي هلالى، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، دط، ١٣٨٦هـ،ج٢، ص٥٣٨. والجوهري، **الصحاح**، ج١، ص١٤٠. أبو منصور الأزهري، **تهذيب اللغة**، ج٦، ص٢٩٠. وابن منظور، **لسان العرب**، ج٥، ص٣٣٧. أحمد بن محمد الميداني النيسابوري، **مجمع الأمثال**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، دط، دت، ج١، ص٢٨٨. وقال **المَيْدَانِيُّ**: رهباك خير من رغباك. (انظر: الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج٢، ص٥٣٨).

(٥) انظر: الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**،ج٢، ص٥٣٨. وأبو منصور الأزهري، **تهذيب اللغة**، ج٦، ص٢٩٠.وابن منظور، **لسان العرب**، ج٥، ص٣٣٧.

(٦) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٥، ص٣٣٧. والزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**،ج٢، ٥٣٨. وناصر الدين المطرّزي، **المغرب في ترتيب المعرب**، تحقيق: محمود فاخوري، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٩م، ص١١٨. والصاحب ابن عباد، **المحيط في اللغة**، ج٣ ص٤٨٠. وأحمد بن محمد الفيّومي، **المصباح المنير**، مكتبة البنان، بيروت، دط، ١٩٨٧م، ص٩٢.

(٧) انظر: ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج٢، ٢٨٠. ومحمد بن أبي الفتح البعلي، **المطلع على أبواب المقنع**، المكتب الإسلامي، بيروت، دط، ١٤٠١هـ، ص٢١١.والزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**،ج٢، ص٥٤٠-٥٤١. وقد ذكر محمد شريف وجدي: أنّ **الرّهبانيّة** لم تنشأ إلاّ بعد القرن الثالث الميلادي، وذلك لمّا ظهر الإمبراطور الروماني ديسيوس واضطهد المسيحيين، فاضطر بعضهم للهرب إلى الجبال والمكوث في الصوامع، فنشأ من العبادة في الصومعة فكرة الرهبنة وعدم الزواج، واستدل على كلامه هذا بما كتبه القس الكبير تيرتوليان، الذي عاش في القرن الثالث، وقد نقلت كلامه دائرة معارف لاروس، انظر: الدكتور محمد فريد وجدي، **دائرة معارف القرن العشرين**، دار الفكر، بيروت، دط، دت، ج٤، ص٢٩٨-٢٩٩.

ظهرها من السفر[١]، والرَّهَبُ: هو الكم بلغة حِمْير، وأرهب الرجل إذا طال كمّه، ومنها الأَرهاب: وهي بالفتح ما لا يصيد من الطير[٢].

أمّا مفردة الإرهاب بكسر الهمزة والتي هي موضوع دراستنا فإنّها ــ وكما أشرت ــ لم تُستعمل إلاّ عند بعض علماء اللغة، مثل: **الصاحب ابن عباد**[٣]، و**الفيروزآبادي**[٤]، و**الزَّبيدي**، وقد وردت عندهم بمعنى الرّد أو قدع الإبل وردّها عن الحوض، ومنه قوله: أرهب عنك الإبل أي ردّها[٥]، وأمّا معاني الإخافة والذعر ونشر الرعب، الذي تحمله هذه المفردة، فإنّنا لا نكاد نعثر عليه إلاّ عند **الزبيدي**، إذ يقول: «الإرهاب بالكسر الإزعاج والإخافة»[٦]، وهو المكان الوحيد الذي وردت فيه منسجمة مع المعنى اللغوي لجذرها الثلاثي الذي ترجع إليه.

وبالتالي نصل إلى خلاصة مفادها: أن كلمة الإرهاب مشتقة من الجذر الثلاثي رهب، وهي مصدر للفعل أرهب، ويدل هذا الفعل على معاني الخوف والذعر والفزع، وتُعدّ هذه المعاني القاسم المشترك بين كل ما ذكر من مشتقات الجذر الثلاثي الوزن رهب، وإن كان هناك اختلافٌ في طبيعة وماصدقات معاني الخوف والفزع المشار إليها، هذا كل ما يمكن أن يقال حول دلالة مفردة الإرهاب اللغويّة من خلال دراستها في المعاجم اللغويّة القديمة حتى بداية **القرن التاسع عشر الميلادي** تقريباً.

وأمّا ما يتعلق بالمعاجم اللغويّة الحديثة، فإنّ الدارس لمفردة الإرهاب من خلالها صار يرى وبصورة واضحة تبلور هذه المفردة وظهورها بما يتوافق والدلالة العرفيّة أو السياسيّة، وبدأت تظهر متأثرة بالظروف التاريخية والسياسية، وربما «بالمعاجم اللاتينيّة»[٧]، أو باللغة اللاتينية بشكل عام والتي

---

(١) انظر: أبو منصور الأزهري، **تهذيب اللغة**، ج٦، ص٢٩٣. والصاحب ابن عباد، **المحيط في اللغة**، ج٣ ص٤٨٠. وابن منظور، **لسان العرب**، ج٥، ص٣٣٨. ومحمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٦، ١٤١٩هـ، ص٩٢.

(٢) انظر: الصاحب ابن عباد، **المحيط في اللغة**، ج٣ ص٤٨٠. وابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج٢، ص٤٤٧. والزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**،ج٢، ص٥٤١. والفيروزآبادي، **القاموس المحيط**،، ص٩٢.

(٣) **الصاحب ابن عبّاد**: (٣٢٦ ــ ٣٨٥هـ)، هو إسماعيل بن عبّاد بن العباس، غلب عليه الأدب فكان من نوادر الدهر علماً وتدبيراً، لقب بالصّاحب لصحبته مؤيّد الدولة ابن بويه من صباه، توفي في الرّي، ونقل إلى أصبهان فدفن فيها. (انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج١، ص٣١٦).

(٤) **الفيروزآبادي**: (٧٢٩- ٨١٧هـ)، محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر، مجد الدين الشيرازي الفيروزآبادي، كان مرجعاً في اللغة في عصره، من أشهر كتبه: القاموس المحيط، رحل إلى زبيد وتوفي فيها. (انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج٧، ص١٤٦).

(٥) انظر: الصاحب ابن عباد، **المحيط في اللغة**، ج٣ ص٤٧٩. والفيروزآبادي، **القاموس المحيط**،، ص٩٢، والزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**،ج٢، ص٥٤١، والراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، ص٣٦٧.

(٦) محمد الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**،ج٢، ص٥٤١.

(٧) أسعد السحمراني، **لا للإرهاب نعم للجهاد**، ص١٢. وانظر: الدكتور ثامر إبراهيم الجهماني، **مفهوم الإرهاب في القانون الدولي: دراسة قانونيّة ناقدة**، دار حوران للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ١٩٩٨م، ص١٦.

ظهر فيها المصطلح ثم انتشر في لغات المجموعة اللاتينية، وبرز فيما بعد في اللغات الأوربيّة الأخرى[١]، وقد غدت الألفاظ المرتبطة بهذه المفردة مثل: ((الإرهابي))، و((الأعمال الإرهابيّة))، و((عهد الإرهاب))، و((ضحايا الإرهاب))، متداولة وبشكل كبير، وأصبح لكل منها تعريف محدد، لدرجة أننا بتنا نلحظ أنّ التعريفات اللغويّة الخاصة بمفردة الإرهاب والمذكورة في تلك المعاجم المعاصرة، باتت تأخذ طابع التعريف المفهومي أو الحديّ؛ وذلك بسبب تغليب الدلالة العرفية فيها، أما الدلالة اللغويّة ــ كمعاني التخويف والرعب والفزع ــ فقد تمَّ اختزالها وتغييبها، وربما هذا لا يتفق مع طبيعة المفهوم اللغوي أو الدلالة اللغوية.

فالإرهاب كما يذهب بعضهم هو: ((مجموعة أعمال العنف التي تقوم بها منظمة بقصد الإخلال بأمن الدولة، وتحقيق أهداف سياسية أو خاصة أو محاولة قلب نظام الحكومة))[٢]، والإرهابي: هو ((من يلجأ إلى الإرهاب لإقامة سلطته))[٣]، وعند آخرين الإرهاب: هو ((رعب تحدثه أعمال العنف كالقتل وإلقاء المتفجرات أو التخريب))[٤]، وقيل الإرهابي: هو ((وصف يُطلق على الذين يسلكون سبيل العنف والإرهاب لتحقيق أهدافهم السياسية))[٥].

ومن خلال هذه المقارَبة للدلالة اللغويّة لكلمة الإرهاب، والتي شملت أغلب المعاجم اللغويّة القديمة والحديثة، يمكننا أن نخلص إلى النقاط التالية:

- الإرهاب في اللغة: **هو الإخافة أو الشيء الذي يمكن أن يولِّد في النفس شعوراً بالخوف والفزع، ويخلق حالة من الخشية والذُّعر**، مع التنبه إلى تنوع و اختلاف طبيعة وماصدقات معاني الخوف والفزع المذكورة.

---

(١) انظر: الدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي دراسة قانونيّة ناقدة**،ص٢١. وللاطلاع حول دراسة مفردة الإرهاب في اللغات الأوربية أو الأجنبيّة، راجع على سبيل المثال: ثامر إبراهيم الجهماني، **مفهوم الإرهاب في القانون الدولي: دراسة قانونيّة ناقدة**، ص١٦-١٧. وإمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٥٥-٥٧. وأحمد جلال عز الدين، **الإرهاب والعنف السياسي**، ص٢٢. والدكتور خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم: دراسة موضوعيّة سياسية علمية ناقدة غير منحازة**، المطابع العسكرية، الأردن، دط، ٢٠٠٤م، ص٤٢.

(٢) لويس معلوف، **المنجد في اللغة العربية المعاصرة**، دار المشرق، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، ص٥٩٠.

(٣) **م ن**، ص٥٩٠.

(٤) جبران مسعود، **الرائد: معجم لغوي عصري**، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٨١م، ج١، ص٨٨.

(٥) مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، القاهرة، ط٢، ١٩٧٢م، ص٣٧. لكن لابد من الإشارة إلى أن كل هذه التعريفات التي ذَكرتها نقلاً عن المعاجم المعاصرة غير سليمة من الناحية المفهومية، فهي إمّا اقتصرت في تعريفها على بعض أنواع الإرهاب، وإمّا وقعت في التعميم ليشمل الإرهاب كل أنواع العنف علماً أن كل إرهاب عنف وليس كل عنف هو إرهاب، فضلاً عن كونها غير جامعة ولا مانعة، حيث اكتفت أثناء التعريف بذكر بعض أشكال ومظاهر الإرهاب.

- توافر الجذر الثلاثي لكلمة الإرهاب، بالإضافة إلى ذكر لفظ الإرهاب في عدد من المعاجم القديمة وبشكل صريح، بيد أنها لم ترد ــ لفظة الإرهاب ــ بمعنى الإخافة الذي يشير إليه جذرها الثلاثي إلاّ عند الزَّبيدي في القرن الثامن عشر الميلادي.
- تأثر المعاجم اللغوية الحديثة بالمتغيرات والظروف التاريخيّة والسياسيّة، وهيمنة الدلالة العرفيــة أو الاصطلاحيّة على الدلالة اللغويّة، لدرجة أننا بتنا نرى تعريفات لمفردة الإرهاب تنسجم مع طبيعة التعريفات المفهوميّة أو الاصطلاحيّة، وبشكل يتعارض مع طبيعة الدلالة اللغويّة، وذلــك أثنــاء التعريف اللغوي لمفردة الإرهاب في تلك المعاجم.

المطلب الثاني: مفهوم الإرهاب في القرآن الكريم

استطاع الكثير من المؤيدين والمجرِّمين لأعمال العنف وبكل صوره الممارسة ودون تفريق بينها، وكلٌّ حسب غاياته وخلفياته الإيديولوجية والسياسية، أن يستثمروا وجود عدد من المفردات الــتي تعود إلى الجذر اللغوي الثلاثي لمفردة الإرهاب في القرآن الكريم، وبشكل خاص تلك التي جــاءت ضمن سياق قتالي وعسكري(١)، والتي يُلحظ فيها شيءٌ من الأوصاف التي تحكم علاقة المسلم بالآخر المخالف في الانتماء والمعتقد(٢)، وذلك إمّا لمحاولة التشويه وإلصاق التهمة بالإسلام والمسلمين، وبالتالي إيجاد المبرّرات المناسبة لتسويغ عمليات مكافحة الإرهاب الإسلامي ــ على حد تعبير المجَــرِّمين ــ والقيام بالاعتداء على الدول الإسلامية، وإمّا للقيام بالتسويغ الشرعي لأعمال العنــف والتخريــب وممارستها بكل أشكالها وبصورة عشوائية، دون النظر إلى مآلاتها التي أدت إلى نشوء صراعات دولية شاملة، اعتُبر الإسلامُ فيها أحد أهمّ الأطراف، وأصبح المسلمون فيها يعانون من أزمــة ملتهبــة في تعاملاتهم مع الآخر المتمثل بالعالم الغربي عموماً، والذي بات يرى بعد أحــداث أيلــول/ســبتمبر الأمريكيّة بشكل خاص وبطريقة مُشَوَّه ومجتزأة، أنّ النّص القرآني والموروث الديني والثقافي للأصولية الإسلامية المتطرفة ــ كما يسمّونها ــ؛ التي تؤمن بنظرية صراع الحضارات وصدامها(٣)، كانا مــن

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِــنْ دُونِهِــمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ﴾ [سورة الأنفال: ٦٠].

(٢) غير أن هذا لايعني أبداً أن استثمارهم لهذه المفردة، أو لهذا المفهوم، بالسياق الواردة فيه وتطبيقهم له، كان صــحيحاً مــن الناحيــة الفقهية، أو الدلاليّة لتفسير هذه الآية.

(٣) والتي غالبا ما يمثلون لها بتنظيم القاعدة وزعيمه **أسامة بن لادن**، **وحزب الله**، **وحركة حماس**، **والجهاد الإسلامي** وبعض فصائل المقاومة الفلسطينية الأخرى، وتنظيم الجهاد الإسلامي المصري الذي كان يتزعمه أيمن الظواهري ــ سابقاً ــ ، والجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر، وغيرها من حركات الإسلام السياسي، المتبنية للفكر السلفي الجهادي المنتشرة في كثير من البلدان العربية، وغير العربية، والتي تعتقد أن التغير لا يكون إلاّ بقوة السلاح، سواءً على المستوى الداخلي، أو على المستوى الكوني، وإن كان بعــضها ربمــا لا

أهم العوامل التي ساعدت على إفراز ظاهرة الإرهاب، وإكسابها صفة المشروعيّة، فضلاً عن ترجيح البعد الديني في تفسيرها ودراستها.

وفي ظل هذه الرؤى والفهوم المتعارضة للدلالة القرآنيّة لمفردة الإرهاب، صار من المحتم علينا دراسة المراد القرآني من هذه المفردة، لاسيّما وقد أكب أكثر الباحثين وفي مختلف الميادين على دراسة هذه الظاهرة، وأمسى الفرد في المجتمع الإسلامي يعيش في حالة من القلق، والاضطراب الفكري، والتشتت المرجعي، لكثرة ما يقرأ ويسمع من فتاوى وأحكام تتعلق في مواجهة آفة المجتمع الدولي هذه، غير أنّ أي مقارَبة أو محاولة لدراسة الدلالة القرآنيّة لمفهوم الإرهاب، ستصطدم باتجاهين أو رأيين متعارضين حول هذه المسألة:

الاتجاه الأول يبارك هذه الدراسة ويدعوا إليها لأهميتها وجدواها، إلاّ أن هذا الاتجاه لم يكن ليسلم من النقد بسبب الخطأ والتعميم، الذي وقع فيه أثناء دراسة الدلالة القرآنيّة للمفردة، باجتزائها من سياقها الواردة فيه، وذلك عندما بدأ بتقسيم الإرهاب من منظور قرآني، إلى إرهاب مشروع، وآخر غير مشروع، ثم عاد ليفسر الجانب المشروع بما يحصل أثناء مجاهدة أو مقاتلة غير المسلمين بشكل عام، ودون تحديد وضبط يتلاءم والمقصود القرآني من المفردة، أو ينسجم مع السياقات المحيطة بورودها والمؤثرة في دلالتها، ثم إنّ البعض اعتبر الإرهاب ــ استناداً إلى الدلالة القرآنيّة للمفردة ــ سلاحاً ضروريّاً؛ لرفع المعاناة التي أفرزتها الاعتداءات المتكررة على الشعوب الإسلامية في مختلف الأماكن[١].

الاتجاه الثاني فيرى أنّه من العبث الحديث عن إرهاب مذموم وإرهاب مشروع، لأنّ الإحالة المفهوميّة المعاصرة لهذه الظاهرة متمحِّضة لما هو مذموم، بسبب استهدافه «للأبرياء أياً كانت الأهداف التي تقف وراءه، فمن الخطأ علمياً درس المفهوم المعاصر من خلال الاستخدام القرآني لمفردة رهب واشتقاقاتها، فهي في القرآن استخدام لغوي وليس اصطلاحياً، ودلالات النصوص الواردة فيها لا تنطبق على السياق المعاصر»[٢]، بداية ربما يكون هذا الكلام سليماً لو كان المراد منه الحديث عن الإرهاب الذي تحوَّل إلى أعمال ممارسة، من تخريب ونشر للرعب والفزع، وقتل للأبرياء ــ المتحققة

يؤمن بالنظرة الإلغائية، أو بفكرة صراع الحضارات، إلا أنّ هناك في الغرب من يحاول دوماً أن يخلط الأوراق لمجرد معارضة أي من التوجهات لمصالحه وسياسته.

(١) وقد بلغ الأمر بأحد الكتاب أن يعنون مقالاً له بعبارة «**الإرهاب من الإسلام ومن أنكر ذلك فقد كفر**» ويدعّم ما ادعاه باستخدام أو ذكر القرآن للجذر الثلاثي لكلمة الإرهاب، وكأنّ اعتقاد أنّ الإسلام دين إرهابي، مما ثبت في الدين بالضرورة وبالأدلة القاطعة التي لا تقبل نقاشاً أو بحثاً!!. من الأمثلة على هذه الدراسات وهذا الاتجاه انظر مثلاً: عبد القادر بن عبد العزيز، **هذا بيان للناس الإرهاب من الإسلام ومن أنكر ذلك فقد كفر**، مقال على موقع منبر **التوحيد والجهاد** على الإنترنت، http:\\www.***tawhed***.ws. وسأذكر بعض الأمثلة من الذين وقعوا في هذا الخطأ والتعميم عند الحديث عن قوله: ﴿تُرْهِبُونَ﴾ [سورة الأنفال:٦٠].

(٢) عبد الرحمن حللي، **الإسلام والإرهاب في المجال العربي والإسلامي: تصوّرات المسلمين وكيف يصنعون صورهم**، ص١٢.

براءهم ـــ من الأطفال والنساء والشيوخ، بصورة عشوائيّة وغير شرعيّة، لأن هـــذه الـــصورة مـــن الإرهاب لم تتحدث عنها الآيات المحتوية على الجذر الثلاثي لمفردة الإرهاب، إضافة إلى أنّه لا يمكـــن البحث من خلالها على توصيف شرعي لها لا بالتجريم ولا بالمباركة؛ إذ من الخطأ العلمي والمنـــهجي القول بذلك، وأمّا إن كان المراد منه الكلام عن عدم الجدوى من دراسة المفردة من خـــلال النظـــر القرآني بشكل عام، ودون أي اعتبارات أخرى، بدعوى أنّ استخدام القرآن لها جاء بالمعنى اللغـــوي وليس الاصطلاحي، وأنّ دلالات النصوص الواردة فيها لا تنطبق على الدلالة العرفيّة المعاصرة، فـــإنّ هذا ما لا يمكن التسليم بصحته، سيّما وأنّ هذا الادعاء بمترلة نتيجة لا يمكن الخلوص إليها إلاّ بعـــد مقدمة بحثيّة مفصلة، إذ كيف يمكننا التعرف على التباين، والاخـــتلاف بـــين كـــلا الـــسياقين أو الاستخدامين ـــ الدلالة العرفيّة الشائعة للمفردة والدلالة القرآنيّة ـــ، دون الرجوع إلى النص القرآني المراد دراسته وفهمه، هذا بالإضافة إلى أنّ وجود الجذر اللغوي للمفردة في القرآن الكريم يمنعنا مـــن تجاهله بحجة أنّه مصطلح مذموم ومجرّم، لأنّ ذلك سينال النص القرآني، وبالتالي سنكون قد ساهمنا في إمكانيّة إساءة الفهم للاستخدام القرآني الخاص بالمفردة، وألبسناه صفة عدم المشروعيّة على عمومها؛ ولذا لا يمكن الاكتفاء بالقول ـــ وبشكل مختزل ـــ بأن القرآن استخدم الجانب اللغوي للكلمة دون الاصطلاحي ثم نتجاوز المسألة دون استفراغ أي طاقة بحثية وعلمية مفصّلة، خاصّـــة إن تنبـــهنا إلى الغايات الكامنة وراء انتقاء هذه المفردة ونشرها بصورة مستنكرة وسلبيّة، من خلال العمل على إبراز الجانب القاتم لها، والربط بينها وبين الدين الإسلامي بإشاعة مصطلح الإرهاب الإسلامي.

فهل استعمل القرآن مفردة الإرهاب بهذه الصيغة التركيبيّة الخاصّة؟ وما هي الصيغ التي جاءت مشتقة من ذات المادة اللغوية لكلمة الإرهاب، والتي تعود للجذر اللغوي ((رهب))، الذي هو بمترلـــة القاسم المشترك بينها؟ وهل تحمل بمجملها دلالة واحدة؟ وما هو وجه الشبه بين هذه الدلالة القرآنية وبين الدلالة العرفية للمفردة؟ وهل يمكن أن نرتكز على هذه الصيغ الواردة في القرآن لتوصيف ظاهرة الإرهاب وبيان حكمها الشرعي من خلالها؟.

يلاحظ الدارس لآيات القرآن الكريم من خلال مراجعته الكاشفة لمواطن اســـتعمال مفـــردة الإرهاب، أنه لا يوجد أي ذكر لهذه المفردة بهذه الصيغة الاشتقاقيّة أو التركيبيّة الخاصّة، في القـــرآن الكريم، بيد أنّ هذا لا يعني أنّ آيات القرآن قد خلت من أي اشتقاق آخر يرجع للجـــذر اللغـــوي ((رهب)) الخاص بها، حيث استخدم القرآن الكريم عدداً من الصيغ أو الاشتقاقات التي تعود في أصلها اللغوي إلى الجذر الثلاثي نفسه لكلمة الإرهاب، وورد ذلك في القرآن الكريم اثنتا عشرة مـــرة، وفي صيغ واشتقاقات متعددة، يمكن إرجاعها إلى محاور أربعة، تتجلى فيها معاني هذه الآيات الكريمة:

المحور الأول: ويشمل الآيات التي تتحدث عن الرهبة الكائنة من العبد تجاه خالقه وإلهه، وهذه الآيات تتحدث عن صنفين من الناس، فهي إمّا أن تذكر الرهبة بصورة عامة لتشمل الرهبة المتحققة

من كل إنسان أو عبد لله ﷻ، دون أي وصف خاص، على الرغم من مجيئها في سياقات خاصة ربما، وإمّا أن تكون عائدة على فئة معيّنة وأصناف محددين من العبيد لله، هم الرهبان، فتصف الرهبنة والرهبان أو الرهبانيّة، والتي هي اسم لمن يتعبد الله في الصوامع والأديرة، وهم ثلّة من النصارى نذروا أنفسهم للعبادة وحمّلوها مالا تطيق من التكاليف التي لم يؤمروا بها، وكل ذلك تحت مسمّى المخافة من الله ﷻ، وأمّا الآيات التي تحدثت عن المخافة أو الرهبة الحاصلة من الصنف الأول من النّاس فهي:

- قوله ﷻ: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ [سورة البقرة: ٤٠].
- وقوله ﷻ: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدىً وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ [سورة الأعراف: ١٥٤].
- وقوله ﷻ: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ [سورة النحل: ٥١].
- وقوله ﷻ: ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَباً وَرَهَباً وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ٩٠].

من خلال النظر في هذه الآيات الأربع نجد أنّ مشتقات الجذر الثلاثي ((رهب)) ـــ والذي تعود إليه مفردة الإرهاب ـــ الواردة في هذه الآيات وهي: فَارْهَبُونِ، يَرْهَبُونَ، وَرَهَباً، قد استعملت في سياق الدعوة إلى استحضار معاني الخوف والخشية من العبد تجاه خالقه، حيث جاءت في الآية الأولى تتحدث عن بني إسرائيل، وتحذرهم من مغبة عدم الوفاء بالعهد، كما تذكرهم بنعم الله عليهم، وتَسْتحثّهم على استشعار الرهبة من الله، والتي تشير إلى معاني الخوف من عقابه[١]، والخشية من أن يُنزل الله بهم ما أُنزل بأسلافهم من العذاب[٢]، وأمّا الآية الثانية فقد جاءت في معرض الوصف والمدح لفئة من قوم نبي الله **موسى** عليه السلام، وهم الذين يخافون الله، ويخشون من عقابه المترتب على معصيته[٣]،

(١) انظر: محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: محمد إبراهيم الحفناوي، دار الحديث، القاهرة، ط٢، ١٤١٦هـ، ج١، ص٣٤٣. ومحمد الرازي فخر الدين،**تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، تقديم: خليل محي الدين الميس، دار الفكر، بيروت، دط، ١٤١٥هـ، ج٣، ص٤٢. وشهاب الدين محمود الآلوسي البغدادي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق: الدكتور السيد محمد السيد، وسيد إبراهيم عمران، دار الحديث، القاهرة، دط، ١٤٢٦هـ، ج١، ص٣٤٤.

(٢) انظر: الحافظ ابن كثير الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: حسين بن إبراهيم زهران، دار الفكر، بيروت، دط، ١٤٠٨هـ، ج١، ص١٢٦.

(٣) انظر: محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار الفكر، بيروت، دط، ١٤٠٨هـ، ج٦، ص٧١-٧٢. والرازي فخر الدين،**تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج١٥، ص١٧. والآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج٩، ص٩٦. والقرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٧، ص٢٧٩.

وكذلك جاءت الآية الثالثة لتفيد الحصر في توجيه الرهبة لله وحده دون سواه من المخلوقات[١]، ولتقرر معنى المبالغة في التخويف لأنّ «تخويف الحاضر مواجهة أبلغ من تخويف الغائب»[٢]، وأمّا الآية الرابعة، فقد جاءت في سياق الحديث عن نبي الله **زكريّا** عليه السلام، وزوجته، وابنيهما **يحيى** عليه السلام، وَوَصْفِ حالتهم منَ المسارعة في الخيرات، وأنهم كانوا يعبدون الله رغبةً وطمعاً في رحمته وفضله، ورهبةً وخوفاً من عقابه على عصيانه[٣]. هذا كل ما يتعلق في الفئة الأولى من الآيات.

أمّا الآيات التي ذكر فيها أحد مشتقات الجذر الثلاثي «رهب»، وجاءت تتحدث عن أصناف مُحدّدة من الناس، أو العبيد لله ـــ وهم رهبان النصارى ـــ، واصفةً حالهم وعبادتهم، فهي:

- قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [سورة المائدة: ٨٢].
- وقوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهاً وَاحِداً لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [سورة التوبة: ٣١].
- وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيراً مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [سورة التوبة: ٣٤].
- وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْأِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [سورة الحديد: ٢٧].

إنّ إنعام النظر في للآيات الثلاث الأولى، يُشير إلى أنّها اشتملت على عدد من الاشتقاقات التي ترجع للجذر الثلاثي لمفردة الإرهاب وهي: رُهْبَاناً، و رُهْبَانَهُم، وَالرُّهْبَانِ، والتي يقصد بها الرهبان، وهم أصحاب الصوامع، وأهل الاجتهاد والعلم من النصارى[٤]، وقيل هم أهل العبادة من النصارى

---

(١) انظر: الرازي فخر الدين، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج٢٠، ص٥١. والقرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٠، ص١١٩.

(٢) الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج١٤، ص٥٤٤.

(٣) انظر: ابن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج١٠، ص٨٣-٨٤. والرازي فخر الدين، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج٢٢، ص٢١٩. الحسين بن مسعود الفراء البغوي، **تفسير البغوي: المسمّى معالم التتريل**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ، ج٣، ص٣١٥. والآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج١٧، ص١١٢-١١٣. والطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير: المعروف بتفسير ابن عاشور**، مؤسسة التاريخ، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ، ج١٧، ص١٠٠.

(٤) انظر: الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج١٠، ص٣٧٩-٣٨٠. وابن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج٦، ص١١٤-١١٥. ومحمد بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق وغوامض التتريل وعيون الأقاويل في وجوه**

أو «العبّاد»[١]، والمفرد منها راهب، وهو التقي المنقطع لعبادة الله من أهل دين النصرانية[٢]، أو «الخاشي الذي تظهر عليه الخشية»[٣]، وقيل الراهب هو: «الذي حمله خوف الله تعالى على أن يخلص له النيّة دون غيره»[٤]، وأصلها من الرَّهْبَة أي الخوف[٥]، وأمَّا كلمة الرهبانيّة المستخدمة في الآية الرابعة، فهي «الفعلة المنسوبة إلى الرهبان، وهو الخائف»[٦]، وهي من التَرَهُّبْ وتعني ـــ كما تقدّم ـــ الكلفة الزائدة من الخلوة، واللباس الخشن، والاعتزال عن النساء، والتعبد في الكهوف، أو هي الغلو والمبالغة في العبادة من فرط الرهبة أو الخوف[٧].

ومن خلال النظر في النصوص القرآنيّة ـــ سابقة الذكر ـــ، ودراسة سياقاتها المشتملة على بعض الاشتقاقات والمصادر التي تعود لمادة رهب، يمكننا الجزم بأنّ كل ما تم إيراده من الاشتقاقات المبيَّنة، إنما تنطوي في معناها تحت الدلالة اللغويّة لمفردة الإرهاب، لعدم اكتنافها على أي معنى أو بُعْد جُرمي يعود إلى الإطار الاصطلاحي، أو المفهومي الشائع للمفردة، ولمجيئها ضمن سياق يستحضر المعاني اللغويّة، من الخشية الكائنة من العبد تجاه خالقه، وإشارتها إلى «استشعار الخوف من الله كوسيلة لاستقامة السلوك والتقوى»[٨]، وكل ذلك يؤكد أن هذه الاشتقاقات ـــ الواردة في النصوص القرآنية المشار إليها ـــ لا تحمل أي دلالة مفهوميّة يمكن أن تتواءم مع الاستخدامات العرفية

التنزيل، تحقيق: عادل أحمد عبد الجواد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ، ج٣، ص٣٤. والقرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٨، ١١٦.

(١) انظر: محمد بن علي الشوكاني، **فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، دار الكلم الطيب، دمشق، ط٢، ١٤١٩هـ، ج٢، ص٤٠٦.

(٢) الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج١٠، ص٧١.

(٣) الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج١٠، ص٣٧٩. وانظر: الرازي فخر الدين، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج١٦، ص٣٨.

(٤) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٨، ١١٣.

(٥) انظر: ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج٢، ص٢٨٠. والآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج١٠، ص٣٧٩. والرازي فخر الدين، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج١٢، ص٧١. وابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٢، ص١٣٧.

(٦) الرازي فخر الدين، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج٢٩، ص٢٤٦. انظر: والزمخشري، **الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل**، ج٢، ص٢٨٠-٢٨١. والآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج٢٧، ص٢٥٤.

(٧) انظر: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، ص٣٦٧. والآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج٧، ص٨. والرازي فخر الدين، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج٢٩، ص٢٤٦. والزمخشري، **الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل**، ج٢، ٢٨٠-٢٨١. وابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج٢، ٢٨٠.

(٨) عبد الرحمن حللي، **الإسلام والإرهاب في المجال العربي والإسلامي: تصوّرات المسلمين وكيف يصنعون صورهم**، ص١٢.

الشائعة لمفردة الإرهاب، ولكن على الرغم من ذلك يمكننا القول بأنها تشترك مع مفردة الإرهاب في المعنى اللغوي المهيمن عليها، وفي الجذر اللغوي الذي تنتمي إليه بمجملها.

المحور الثاني: يتضمن الإشارة إلى المواطن التي وردت فيها إحدى اشتقاقات الجذر الثلاثي لكلمة الإرهاب، والتي تمّ استخدمها للدلالة على نشر الرعب والخوف والإزعاج، بوسيلة ما في سبيل «حمل الناس على أمر نهى عنه الشرع»[١]، وقد ذكر القرآن الكريم ذلك في آية واحدة وهي قوله ﷻ: ﴿قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾ [سورة الأعراف:١١٦].

تشمل هذه الآية على الاشتقاق الذي يدور حول معاني الإخافة، والفزع، المتحقق من الإنسان تجاه الإنسان الآخر، والمستخدمة كوسيلة لتحقيق غاية محرّمة؛ وهي البعد عن الله، وتكذيب رسله، والكفر برسالتهم، وهذا ما حصل من سحرة فرعون في مواجهة موسى عليه السلام، وإدخال الرعب والخوف إلى قلوب أتباع فرعون، لمنعهم من الإيمان بالله، والتصديق بنبوّة رسوله، والاشتقاق الذي حقق هذا المعنى من خلال ذكره في الآية، هو قوله: ﴿اسْتَرْهَبُوهُمْ﴾، والذي يحمل معنى المبالغة الشديدة في تحقيق الإرهاب والتخويف، أو المبالغة والشدّة في إدخال الرهبة والخوف إلى القلوب[٢]، واسترهبوهم تعني استدعوا أو «طلبوا **إرهابهم**»[٣]، وذلك عن طريق تخيّلات السحر التي تثير خوف الناظرين، من أجل التمكن من إبعاد الحاضرين عن اتباع موسى عليه السلام، أو بمعنى أعم نشر الخوف لتحقيق غايات محرّمة وغير مشروعة أيّاً كانت، كصدّ الناس عن الإيمان، فالمقصود بالاسترهاب الوارد في النص هو «طلب الرَّهب أي الخوف»[٤]، بهدف تحقيق غرض ما.

والأمر الأهم الذي يمكن أن نصل إليه عن طريق النظرة الشمولية لمعنى الآية، وللسياق الذي جاءت فيه مفردة اسْتَرْهَبُوهُمْ، هي تكوين رؤية أوليّة لمعنى الاسترهاب ــ استناداً للدلالة القرآنيّة ــ يمكن أن تساهم في تشكيل رؤية خاصة لمعنى الإرهاب من منظور القرآن الكريم، والذي يبدو لي من خلال دراسة المراد من مفردة استرهبوهم بشكل خاص، ومعنى الآية بشكل عام، واستحضار السياق

---

(١) إبراهيم الأزرق، **مفهوم الإرهاب في الإسلام**، مقال منشور على موقع: **منبر التوحيد والجهاد**، في صفحة جديد المنبر، دت، عنوان الموقع: http:\\www.***tawhed***.ws

(٢) انظر: الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج٩، ص٣٥. والزمخشري، **الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل**، ج٢،ص٤٨٧. والشوكاني، **فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ج٢، ص٢٦٤. و عبد الله بن محمد الشيرازي البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل: المسمّى تفسير البيضاوي**، دار الرشيد، دمشق، ط١، ١٤١٢هـ، ج١، ص٥٦٤. والطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٨، ص٢٣٥.

(٣) عبد الله بن الحسين أبو البقاء العُكبري، **التبيان في إعراب القرآن**، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ، ج١، ص٥٨٨. وانظر: الزمخشري، **الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل**، ج٢،ص٤٨٧. والرازي فخر الدين،**تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج١٤، ص٢١٢.

(٤) الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٨، ص٢٣٤.

العام للآية الذي استُخْدمت فيه المفردة، أن **الاسترهاب: هو نشر الرعب والخوف أو الفزع، باستخدام وسيلة ما، لتحقيق غايات وأهداف محرمة، وغير مشروعة.**

ومن خلال ذلك يمكننا الخلوص إلى أنّ الاسترهاب في الاستعمال القرآني، يشير إلى بعض الدلالات التي تحملها كلمة الإرهاب في المعنى العرفي الشائع، هذا وإن كنّا لا نستبعد الدلالة اللغويّة التي تفضي إليها المفردة، والتي يغلب على الاستعمال القرآني اعتبارها، وترجيحها، أكثر من الدلالة الاصطلاحية أو العرفية المعاصرة التي تكتنفها مفردة الإرهاب، ولذا لابد من الإشارة إلى أن القول بوجود بعض الدلالات العرفيّة الشائعة لمفردة الإرهاب، في السياق القرآني الخاص بهذه الآية، لا يعني قيام حالة تطابق مفهومي بين كلا الدلالتين، لاسيّما وأن الاستعمال القرآني في هذه الآية لا يشير إلى أي بعد جرمي ممارس، يمكن أن يفهم من الاشتقاق الوارد في الآية.

المحور الثالث: ما ورد من الاشتقاقات للدلالة على حالة الخوف أو الفزع الغريزي التي تُثار عند الإنسان، بسبب نشوء عارض ما، أو القيام بأمرٍ ما لا يمكن أن يوصف بالحلِّ أو الحُرمة، من شأنه أن يفضي إلى تلك الحالة من الخوف والفزع، وقد استُخدم ذلك في القرآن الكريم مرة واحدة، في سياق الحديث عن معجزة سيدنا موسى عليه السلام مع فرعون وقومه، وهذه الآية هي قوله تعالى: ﴿اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْماً فَاسِقِينَ﴾ [سورة القصص:٣٢].

تحتوي هذه الآية على كلمة الرَّهْبِ، التي تعود في أصلها اللغوي إلى الجذر الثلاثي الخاص بمفردة الإرهاب، وهي تشير إلى منتهى الفزع والرعب، الحاصل بسبب الانبهار والخوف من المعجزة التي أُجريت على يدي نبي الله **موسى** عليه السلام، من تحوّل العصا إلى ثعبان أو حيّة ضخمة تلتهم كل ما تراه من عصيّ وحبال للسحرة المتحدّين[(١)]، و الرَّهْب هو: الخوف والرعب، وذلك في أصح ما ذكر حول معناه عند المفسّرين[(٢)]، والذي يَظْهر من هذا المعنى تأثره ـــ ضمن السياق الوارد فيه ـــ بشكل واضح، في الدلالة اللغويّة لأصل المفردة، والذي يختلف ـــ عادةً ـــ عن المعنى العرفي.

المحور الرابع: ويُعدُّ المحور الأهم، والأكثر إثارةً للجدل، والأقرب صلة بموضوع البحث والدراسة، وذلك لاشتماله على ما ورد من الآيات في سياق الحديث عن الإرهاب الذي يجب

(١) انظر: الرازي فخر الدين، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج٢٤، ص٢٤٨. والزمخشري، **الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل**، ج٤، ص٤٩٩ ـــ ٥٠٠. والآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج٢٠، ص٣٧٣.

(٢) انظر: ابن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج١١، ص٧٣. وابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٣، ص٦٢٠. والشوكاني، **فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ج٤، ص١٩٧. ومحمد بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل**، ج٤، ص٤٩٩-٥٠٠. والآلوسي البغدادي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج٢٠، ص٣٧٣.

تحصيله من الفرد المسلم تجاه الآخر الذي يخالفه في الانتماء والمعتقد، ويناصبه العداء والقتال، وقد تحدث القرآن عن ذلك في صورتين، الأولى حول الترهيب الذي يتحقق دون إرادة أو قصد من المسلم، والثانية الذي يتحصّل بإرادة وقصد منه، ، وجاء ذلك في آيتين هما:

- قوله ﷻ: ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ﴾ [الحشر:١٣].
- وقوله ﷻ: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ﴾ [سورة الأنفال:٦٠].

يخبرنا القرآن الكريم في الآية الأولى عن إحدى صفات اليهود(١)، وهي شدة الرهبة التي تعتري قلوبهم أثناء حدوث أي قتال بينهم وبين المسلمين، لدرجة أنهم يخافون ويخشون المسلمين أكثر من خوفهم وخشيتهم للهﷻ(٢)، وإذا بلغت الخشية من أحد أعظم من خشية الله كان ذلك منتهى الخشية(٣)، وكان دليلاً على غاية الجهل من الخاشي، وضعف إيمانه بعظمة الله وقدرتهﷻ، فالرهبة الواردة في هذه الآية تعني شدة الخوف والخشية التي تعتري قلوب الكافرين(٤)، وبذلك يمكن أن نلحظ في هذه الآية جانب الدلالة اللغويّة أيضاً، وترجيحه على غيره في المعنى المقصود منها.

وأمّا ما يتعلق في الآية الثانية، فهي تُعدّ من أكثر النصوص السابقة أهميّة؛ وذلك بسبب سياقها الذي يتحدّث عن صورة من صور العلاقة بين المسلم وغير المسلم ــ كما سبق آنفاً ــ، الأمر الذي يجعلها من حيث الظّاهر أكثر إشكالية وصعوبة، لاسيّما إنْ علمنا أنَّ هناك خلطاً وسوءَ فهم كبيرين قد حصلا حولها، كتعميم المراد منها، وحمله على ظاهره، دون محاولة تَبَيُّن معناها من خلال دراستها

---

(١) نزلت هذه الآية وما بعدها من سورة الحشر في يهود بني النضير، ويرى بعض المفسرين أنّه من الممكن أن يكون المقصودون في هذه الآية إنما هم المنافقون الموالون لليهود، والمساندون لهم، أو أن المقصود منها يرجع إلى الفريقين، وإن كنت أرى أن سياق الآية مع الآية التي تليها يرجح كون اليهود هم المقصودون، وأمّا إن فهمت من خلال الآية التي قبلها فإنه يترجّح جانب المنافقين. (انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٨، ص٣٥. والآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج٢٨، ص٣٣٨. وابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٤، ص٥١٣. والرازي فخر الدين،**تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج٢٩، ص٢٩٠).

(٢) انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٨، ص٣٥. والزمخشري، **الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل**، ج٦، ص٨٣. والآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج٢٨، ص٣٣٨. والطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٢٨، ص٩١.

(٣) انظر: الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٢٨، ص٩١.

(٤) أشار الله ﷻ في كتابه العزيز إلى بعض هذه المعاني في آيات أخرى، إلاّ أنها جاءت بصيغ وكلمات مختلفة، وذلك كمفردة **(الرعب)** وجاء ذلك في: قوله ﷻ: ﴿سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ﴾ [سورة آل عمران: ١٥١] ، وقوله: ﴿سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ ﴾ [سورة الأنفال: ١٢] ، وقوله: ﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ ﴾ [سورة الأحزاب: ٢٦] ، وقوله: ﴿فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ﴾ [سورة الحشر: ٢].

ضمن مجالها أو سياقها الخاص، ومن أجل كلّ ذلك صار لابد من ضبط معناها، وفق نظرة شموليّة وبحث رصين، بغية الوصول إلى رؤية صحيحة، بعيدة عن الخلط المفهومي، والتعميم الدلالي في تفسيرها وتوضيح المراد منها، وقد حاول الكثيرون من خلال إيحاءات هذه الآية ودلالتها بل استنطاقها أحياناً، الوصول إلى نتيجة مفادها أن الإرهاب واجب شرعي أو أنّه مطلب شرعي، يجب تحقيقه في حربنا مع الآخرين، والمشكلة التي يجب التنبه لها هو هذا التعميم في الأحكام، وعدم الضبط والتحديد لطبيعة الاستعمال القرآني لمفردة ﴿تُرْهِبُونَ﴾، والذي غالباً ما يكتنف كلامهم واستنتاجاتهم من هذه الآية[١]، وفي مقابل هؤلاء آخرون يؤكدون على نفي أي معنى للآية يمكن أن يحمل الدعوة إلى ترهيب العدو أو إرعابه، حتى أننا نكاد نلحظ من ظاهر كلامهم استبعاد كل دلالات الترهيب التي تشير إليها الآية بما فيها الدلالة اللغويّة[٢].

---

(١) من هذه الأقوال التي تدل على ما قلت، أذكر منها على سبيل المثال:

- ما قاله **عبد القادر بن عبد العزيز** بعد أن ذكر الآية: «فإرهاب الأعداء الكفار واجب شرعي، بنص هذه الآية، ومن أنكر ذلك فقد كفر (...) فمن قال إن الإسلام بريء من الإرهاب أو أراد التفريق بينهما؛ فقد كفر، فالإرهاب من الإسلام». (عبد القادر بن عبد العزيز، **هذا بيان للناس: الإرهاب من الإسلام ومن أنكر ذلك فقد كفر**، مقال على **موقع منبر التوحيد والجهاد** على الإنترنت، http:\\www.***tawhed***.ws).
- ومنها ما قاله **علي عبد الحليم محمود**، وذلك بعد أن ذكر الآية قال إنّه بعد التدبر فيها يمكن أن يصل المرء إلى أمور منها: «أن إرهاب أعداء الله مطلب شرعي؛ لأن إرهابهم قد يكفّهم عن قتال المسلمين». (الدكتور: علي عبد الحليم محمود، **التربية الجهادية الإسلامية**، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ، ص٢٧٤).
- ومنها قول **توفيق محمد سبع** بعد أن ذكر الآية: «الإرهاب والردع والتأديب لهذه الفئات هو الهدف الأساسي من القتال في الإسلام، ولاشك أن أعداء الله في كل زمان ومكان ترهبهم القوة المادية، بل هم لا يعملون حساباً إلاّ لها». (توفيق محمد سبع، **المجاهدون في الله**، سلسلة البحوث الإسلامية لمجمع البحوث، مطبعة الأزهر، مصر، ط٢، ١٣٩١هـ، ص١٢).
- ومنها ما قاله **إبراهيم الأزرق** بعد أن قام بدراسة هذه الآية وغيرها ثم قال: «ومما سبق يمكن القول بأن إرهاب أعداء الله هو: كل فعل شرعي يبعث خوفاً يردع أعداء الله عن السبق بالاعتداء أو التمادي فيه، ويتبين كذلك أن إرهاب من ظهرت عداوتهم ومن كان دونهم من أهل الكفر مطلب شرعي، يجب أن نسعى لتحقيقه، غير أن إرهاب كل عدو بحسبه»، إلاّ أنه يعود لينفي العدوان ويحرم الترويع للمسلمين، أو لغيرهم من غير الحربيين، ويقول إن هذا ليس إرهاباً شرعيّاً، وإن كان فيه معنى الإرهاب اللغوي، ثم يعود مرّة أخرى ليبيح الإرهاب دون تحديد لمعناه، استناداً على هذه الآية. (انظر: إبراهيم الأزرق، **مفهوم الإرهاب في الإسلام**، مقال منشور على موقع: **منبر التوحيد والجهاد**، في صفحة جديد المنبر، عنوان الموقع: http:\\www.***tawhed***.ws).

ومردّ هذا التخبّط والتردد في إطلاق الأحكام الذي نلاحظه عند الكثيرين أمثال إبراهيم الأزرق، إنّما مرده إلى الفهم المجتزأ، وغير المحدد، للمعنى المراد من الآية، وذلك دون النظر للسياق الذي جاءت فيه كلمة ترهبون والتي تعتبر وسيلة ينبغي الوصول إليها لتحقيق النصرة والحماية لنشر الدين.

(٢) من أمثلة ذلك ما قاله **الدكتور: صالح اللّحيْدَان** بعد ذكر هذه الآية: «ليس المراد من الإعداد للجهاد الإرهاب، وإنما المراد من وراء ذلك لكي يدخل الناس في دين الله». (صالح اللّحيْدَان، **الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع**، دار الصميعي، الرياض، ط٥، ١٤١٨هـ، ص٧٧). ولكن هل يعني أن الآية إذا دعت إلى ترهيب العدو بالإعداد للجهاد، فإنها تنفي كون الجهاد لإعلاء كلمة الله، ونشر دينه والدفاع عنه؟! فالدعوة للإعداد في الجهاد إنما هو لاعتماده وسيلة مساعدة على تحقيق غاية الجهاد الأهم.

فما هو المعنى المراد من الآية؟ وهل الإرهاب من خلال الاستعمال القرآني في هذه الآية مطلب شرعي؟ وإلى أي مدى يتفق هذا الاستعمال مع الدلالة الشائعة للمفردة؟ وهل هناك ملحظٌ يُمَايز بين الاستخدام القرآني في هذه الآية لمفردة الترهيب، وبين الاستخدام الشائع في الأعراف الدولية والسياسية، أم أن الآية أشارت لنوع محدّد من الترهيب، وهو أقرب ما يكون إلى دلالته اللغويّة؟ الذي لا يحمل أي بعد جرمي، أو أي شكلٍ تخريبيٍّ ممارَس وغير منضبط.

على الرغم من أن علماء التفسير ينصّون على أن قوله تعالى: ﴿تُرْهِبُونَ﴾ [سورة الأنفال: ٦٠]، يعني تخوفون به العدو[١]، أو تخزونه[٢]، وذلك من أرهب العدو، ورهبته، فأنا أُرهبهُ، إرهاباً، وترهيباً[٣]، وهي بهذا تتوافق مع البيان اللغوي للكلمة، إلاّ أن التمعّن في معنى هذه الكلمة، وربطها بالمجال، أو السياق الذي ذُكِرَت فيه، يوحي بوجود رؤية خاصة للمقصود من ترهيب العدو أو إرهابه، المنصوص عليه في هذا النص القرآني، والذي يبدو لي بعد التدبر في دلالاته، واستحضار النظرة التكامليّة للمعنى والسياق، أن المقصود بترهيب العدو وفق الاستعمال القرآني للفظ الذي يدل عليه، هو ما يمكنني تسميته بـ«الترهيب الوقائي» المختلِف في معناه عمّا هو شائع، ويقابله «الترهيب أو الإرهاب الممارَس».

والذي يدعو إلى هذا الاستنتاج بأن النص القرآني تحدث عن هذا النوع من الترهيب «الإرهاب»، عدة أمور يمكن أن نلحظها من المعنى الكلي للآية، ومن السياق الذي وردت فيه مفردة ﴿تُرْهِبُونَ﴾، ومن تلك الأمور:

أولاً: أن الآية تحدثت عن وجوب التجهيز والإعداد للسلاح، وهي بذلك تحرّض المسلمين على ضرورة التسلّح بقدر استطاعتهم، وقد ربطت الآية بين الترهيب والإعداد، فجعلت الغاية المرجوّة من «إعداد المستطاع من القوة، إرهاب عدو الله وعدو المؤمنين»[٤]، ومما يقوي ذلك أن الضمير الذي يشير إلى ما يتحقق به ترهيب العدو، في قوله: تُرْهِبُونَ بِهِ، يعود على الإعداد لا القوة، لأن الضمير الْمُستَخْدَم مذكّر، والقوة مؤنث، والإعداد هو اللفظ المذكّر.

---

(١) انظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٢، ص٥٠٥. والرازي فخر الدين، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج١٥، ص١٩٢. والآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج١٠، ص٣٠٧. ومحمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، دار الفكر، بيروت، دط، ١٤١٢هـ، ج٥، ٣٤٤.

(٢) انظر: ابن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج٦، ص٣٠-٣١.

(٣) انظر: **م ن**، ج٦، ص٣١.

(٤) عبد الرحمن حبنكة الميداني، **تصحيح مفاهيم حول التوكل والجهاد ووجوه النصرة**، إدارة الصحافة والنشر برابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، سلسلة دعوة الحق، العدد٦٤، ١٤٠٧هـ، ص١١٨.

وقد رجّح إرجاع الضمير إلى الإعداد أكثرُ المفسرين، عندما نصّوا على أنّ: «الضمير في **به** عائد (...) إلى المصدر المفهوم من وأعدوا، وهو الإعداد»[١]، حتى إن بعضهم صرح بذلك، حين بَيَّن أن المعنى المراد من الآية، «أعدوا مُرهِبين»[٢]، وبهذا نصل إلى أن الترهيب الذي دعت إليه الآية، إنما يتحقق بمجرد إعداد القوة أو السلاح، وأما الترهيب الذي يحصل باستخدام السلاح، والانتقال به من مرحلة الإعداد إلى مرحلة الاستخدام والممارَسة في مواجهة الأعداء، فهذا ما لم تشمله دلالة الآية؛ لأن التحريض القرآني للإعداد من أجل ترهيب العدو لا يحمل أي دعوة للاعتداء والتقتيل والتخريب، وإنما هي «دعوة صريحة للتربّص والاستعداد لمواجهة من يعلمهم الله»[٣]، ثمّ الترهيب الممارس الذي يأتي بعد الترهيب الوقائي هو الذي يُسمّى في واقعنا المعاصر بالإرهاب، وأمّا الترهيب الوقائي فهو بعيدٌ عن الدلالة العرفية الشائعة لمفردة الإرهاب، بل أكثر من ذلك فإنْ الترهيب الوقائي الناتج عن إعداد السلاح (التسلح)، هو أمر مشروع ومقنَّن ــ كما سأشير ــ في كل الشرائع والقوانين حتى الوضعيّة منها.

ثانياً: ويدعّم ذلك أيضاً الربط بين السياق الذي وردت فيه دعوة الترهيب، وبين نهاية الآية، التي تتحدث عن الصنف الثالث ممّا يمكن أن يشملهم الترهيب، وهم من يعلمهم الله ولا نعلمهم، إذ كيف يمكن للمُرهِب أن يحصّل ذلك بصورة ممارسة، مع عدم معرفتهم؟! ربما هذا لا يتحقق إلاّ أنْ يكون المقصود من الآية هو «الترهيب الوقائي» الحاصل بمجرد الإعداد، عندها يكون الترهيب لمن لا نعلمهم ممكناً، أي بمجرد معرفتهم الخاصة بعظم الإعداد والاستعداد، يتحقق الرعب لديهم ولا يبادروا بالاعتداء على المسلمين، وفي هذه الحالة لا تُشترط معرفة المُرهِب لهم.

وبذلك يظهر لنا أن الترهيب أو «الإرهاب» ــ مع التحفظ على تسميته بالإرهاب للتمييز بينه وبين ما هو شائع ــ الذي عَنَتْه الآية في الإعداد، هو «الترهيب الوقائي»، وهذا شيء يَسبق حالة الممارَسة في المعركة، والتي يحصل فيها استخدام الشيء الذي تمّ إعداده، فالنص القرآني إنما قَرر حُكم الإعداد فقط، وذكر أنه واجب بهدف الترهيب لمن يُحتمل عدوانه لردعه عن «التفكير أو المبادرة في مواجهة المسلمين»[٤]، فهو لا يَعْدُ أن يكون «تخويف مُسبق يَستند إلى القوّة المرتبطة بالنظام، وليس أثراً لبثِّ الفَزَع بين الناس والغدر بالأبرياء»[٥]، وهذا أمر مشروع تقرُّه كل الأعراف الدوليّة، وهو ما

---

(١) الشوكاني، **فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ج٢، ص٣٦٦. وانظر: الزمخشري، **الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل**، ج٢، ص٥٩٤-٥٩٥.

(٢) الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج١٠، ص٣٠٧.

(٣) سعيد سليمان، **ماذا بعد الإرهاب**، دار آزال، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ، ص٢٣.

(٤) عبد الله حلاق، **الجهاد والتغيير**، الدار الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ، ص١٩.

(٥) الدكتور عبد الرحمن حللي، **الإسلام والإرهاب في المجال العربي والإسلامي: تصوّرات المسلمين وكيف يصنعون صورهم**، ص١٢.

يسمّى: ((بالسِّلم المسلَّح))[١]، أو ((باستراتيجية التوازن))[٢]، وأما ((الإرهاب الممارَس)) الذي يعني استخدام السلاح، وما يَنجُم عنه من قتلٍ للأطفال والنساء والأبرياء، وتخريبٍ للمعمورة، وإتلاف للممتلكات فهذا ما لم يشمله البيان القرآني في هذا النص، لا بالإشارة إلى مفهومه، ولا بتوضيح طبيعته أو حُكمه، لا بالتشريع و التأييد ولا بالتجريم والنفي، وهو ما يمكن دراسته في مواضع أخرى، وتحت مسميّات خاصة نبحثها لاحقاً.

والذي ينبغي ألاّ يفوتنا التنبيه إليه أن هذا ((الترهيب الوقائي)) الذي ورد الحديث عنه في النص القرآني، وفي سياق علاقة المسلم مع الآخر المخالِف في الانتماء، لا يحمل أيَّ بعدٍ جرميّ ممارَس، إذ هو أقرب ما يكون إلى الإطار اللغوي لمعنى الترهيب، وإن كنا لا نستبعد الجانب التنفيذي والعملي فيه، إلا أنه يقتصر على الإعداد والتجهيز الوقائي، الذي تقرُّه كل الأعراف الدولية، فضلاً عن الفطرة الإنسانية التي تؤكد على دفع الاعتداء المتوَقّع من الآخرين والاستعداد الدائم له، وهو ما تحدّث عنه البيان الإلهي ودعا إلى تحصيله، لتحقيق ما أسميته بـ((**الترهيب الوقائي**))، الذي أوحى به قوله ﷻ: ﴿تُرْهِبُونَ﴾.

ولئن لم يستخدم النص القرآني هذا التركيب اللغوي الذي ذَكَرْته، فإنّه المعنى الدلالي له كان حاضرا في المفردات والتراكيب القرآنية لـ((آية الإعداد))، إنْ صحت التسمية.

من خلال هذه المقارَبة الدلاليّة ــ المفصلة بعض الشيء ــ لمعنى الإرهاب من المنظور القرآني يمكننا الوصول إلى ما يلي:

- إنّ النص القرآني **لم يستعمل الصيغة التركيبية لمفردة الإرهاب**، وإنما اكتفى بذكر عدد من الاشتقاقات اللغويّة، التي تعود للجذر اللغوي الخاص بها.
- وإنه غالباً ما تأتي هذه الاشتقاقات في سياق الخشية والخوف من الله، وقد جاءت مرّةً في معرض الحديث عن الاسترهاب الحاصل من سحرة فرعون، أثناء تحدّيهم لموسى عليه السلام، ومَنْع النّاس من الهداية والإيمان بنبوته.
- تحدث النص القرآني، عن ((**الترهيب الوقائي**))، في سياق علاقة المسلم بعدوِّه، **ويقصد منه تخويف العدو وإرعابه من أجل ردعه عن الاعتداء، ويكون ذلك بالدعوة إلى التسلُّح وحيازة المعدات التي من**

---

(١) الدكتور محمد الصادق عفيفي، **الإسلام والعلاقات الدولية**، دار الرائد العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ، ص١٦٥. وانظر: الدكتور محمود حسن أحمد، **العلاقات الدولية في الإسلام**، دار الثقافة العربية، الشارقة، ط١، ١٩٩٦م، ص٤٦.

(٢) الدكتور محمود عكام، **مسوّغات العنف لدى الجماعات الإسلاميّة**، ضمن كتاب: **الإسلام وظاهرة العنف**، إعداد: محمد نفيسة، دار السقا، دمشق، ط١، ٢٠٠٣م، ص٦٣. (أصل هذا الكتاب ندوة فكرية أقيمت في حلب، شارك فيها: جودت السعيد، والدكتور محمود عكام، والدكتور أسعد السحمراني، والدكتور نعيم اليافي). وانظر: مفرح سعود النومس، **التهديد النووي في الإرهاب المستقبلي**، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط١، ٢٠٠٠م، ص٣٤.

شأنها تحقيق تلك الغاية، وهذا لا يعني الممارَسة الفعليّة للقتل ونشر الذعر والخوف بواسطة استخدام الأسلحة المتنوعة (الإرهاب الممارس)، فهذا كما رأينا ما لم تتحدث عنه النصوص القرآنية المشتَمِلة على تلك الاشتقاقات اللغويّة العائدة إلى جذر لفظة الإرهاب؛ التي هي محل الدراسة والبحث.

المطلب الثالث: مفهوم الإرهاب من منظور الحديث النبوي الشريف

يُعدّ الحديث النبوي الشريف المصدر التشريعي الأهم بعد القرآن الكريم، خاصّةً في استنباط الأحكام الشرعيّة منه، والرجوع إليه أثناء عمليّة التأصيل الشرعيّ لكل المسائل والحالات المستجدة، ولذا فإنّه من الأهميّة بمكان القيام بمراجعة شاملة لكل النصوص النبويّة، التي يمكن أن تُساعدنا في الكشف عن حقيقة الدلالة الحديثيّة لمفردة الإرهاب، وبالتالي تساهم في تَسهيل عملية تأصل الحكم الشرعي وتوضيحه، لهذه الظاهرة المستجدة، ومن أجل أن يَكتمل تَصوّرنا حول مفهوم الإرهاب من منظور الحديث النبوي، كان لابد من استقراء وافٍ لكل ما يمكننا استحضاره من الروايات التي استخدمت مفردة الإرهاب ـــ إن وجدت ـــ، أو التي ذُكر فيها إحدى الاشتقاقات الأُخرى المتفقة معها في الجذر اللغوي ذاته، وفي دلالته اللغويِّة الخاصّة، وكل ذلك بهدف البحث عن طبيعة الرؤية الحديثيّة لدلالة هذه الكلمة، وتحديد المعنى المراد منها من خلال الاستخدام الحديثي، ثم الوصول إلى مدى تَوَافُق دلالة الاستعمال النبوي لها، مع الدلالة العرفيّة الخاصّة بمفردة الإرهاب، أو مدى تَوَافُقها مع الحقيقة اللغوية التي تَحملها.

يُلاحَظُ من خلال تَتبّع مَوَاطن وُرود مفردة الإرهاب في الأحاديث النبويِّة، أنها ـــ حسب دراستي ـــ لم تُستخدم بهذه الصيغة الاشتقاقيّة الخاصَّة، على الرّغم من تكرار عددٍ من الصيغ الأُخرى التي تعود لنفس الجذر اللغوي، وقد جاءت بألفاظ مختلفة منها: «الرَّهبة» و«الرَّهبانية» و«رَاهباً»، وهذه الألفاظ تُعتبر من أكثر الاشتقاقات استعمالاً، لذا يمكننا جعلها القاسم المشترك بين كل ما ذكر، مع ملاحظة وجود اختلاف بينها في السياقات التي استعملت فيها، إلاّ أن المهم في الأمر هو أن هذه التعبيرات بمجملها تُشير إلى معاني الخوف والخشية، وأن الحقيقة أو الدلالة اللغويّة حاضرة في كل الاستخدامات والمعاني المقصودة منها، وبالتالي يكون مفهوم تلك المفردات من منظور حديثي متصلاً بالمعنى اللغوي ومتفقاً معه في الدلالة والاستعمال.

فكلمة «الرَّهبة» جاءت في النصوص النبوية في سياقين مختلفين، فهي إمّا أن تكون موجهة إلى الله ﷻ، وعندها تدل على معنى الخوف والخشية المقرونة بالتعظيم والإجلال له ﷻ، وبالتالي فهي تُشير إلى حالة الخوف والخشية ـــ منه ﷻ ـــ التي تَبعث على القيام بالمأمورات واجتناب المنهيّات،

ومن الأمثلة على ذلك ما جاء عنه ﷺ، من حديث **البراء بن عازب**[١] قال: كان رسول الله ﷺ، إذا أوى إلى فراشه نام على شقّه الأيمن ثم قال: «اللهم أسلمت نفسي إليك، ووجهت وجهي إليك، وفوّضت أمري إليك، وألجأت ظهري إليك، رغبة و**رَهبة** إليك، لا مَلجأ ولا مَنجى منك إلاّ إليك، آمنت بكتابك الذي أَنزلت، ونبيّك الذي أَرسلت»[٢]، و«الرَّهبة» هي «الخوف والفَزَع»[٣] منه ﷻ.

وإمّا أن تكون ـ لفظة الرّهبة ـ موجهة إلى غيره ﷻ، ممّا شأنه أن يحدث حالة من الخوف والفزع في نفس الإنسان، ومن هذه الأحاديث التي أشارت إلى هذا المعنى ما رُوي عن رسول الله ﷺ، في حديث طويل عن **جابر بن عبد الله**[٤]، ومحلّ الشاهد فيه هو قوله: « (...) وعُرضت عليّ النار فَجَعَلت أتأخر **رَهبة** أن تَغشاكم، فرأيت فيها امرأة حِمْيَريّة سوداء (...)»[٥]، هذا فيما يتعلق بمفردة الرّهبة في الاستعمال النبوي وهي لا تخرج في معناها عن الدلالة اللغوية.

---

(١) **البراء بن عازب**: (٧١هـ)، هو البراء بن عازب بن الحارث بن مالك بن الأوس الأنصاري الأوسي، كان يكنّى أبي عمارة، ويقال: أبو عمرو، وكان له ولأبيه صُحبة، توفي في أمارة مصعب بن الزبير، سنة ٧٢هـ. (انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ، ج١، ص١٧٨).

(٢) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: الدعوات، باب: النوم على الشق الأيمن، ج٤، ص٢١٩٥، رقم: ٥٩٥٦، (محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، تحقيق: أستاذنا الدكتور مصطفى البغا، دار العلوم الإنسانيّة، دمشق، ط٢، ١٤١٣هـ). وأخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، ج٤، ص٢٠٨١، رقم: ٢٧١٠، (مسلم بن الحجاج القشيري النَّيْسَابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٤١٧هـ). ومنه ما ورد عن **عبد الله بن خبّاب بن الأَرَت** عن النبي ﷺ، ومحل الشاهد فيها قوله: «...قال أجل إنها صلاة رغبة **ورهبة** إني سألت الله فيها ثلاثا (...) ». أخرجه **الترمذي في سننه**، كتاب: الفتن، باب: ما جاء في سؤال النبي ﷺ ثلاثاً في أمته، ج٤، ص٢١٨، رقم: ٢١٧٥، وقال عنه: حديث حسن صحيح غريب، (محمد بن عيسى بن سورة، **سنن الترمذي**، تحقيق: مصطفى محمد حسين الذهبي، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ). وأخرجه **ابن ماجة في سننه**، كتاب: الفتن، باب: ما يكون من الفتن، ج٣، ص٣٩٤، رقم: ٣٩٥١، (ابن ماجة، **سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ). وأخرجه **النسائي في سننه**، كتاب: قيام الليل وتطوع النهار، باب: إحياء الليل، ج٣، ص٢١٤، رقم: ١٦٣٤، وجاء عنده بلفظ: «رغب ورَهَب»، (أحمد بن شعيب بن علي النسائي، **سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي**، دار الفكر، بيروت، دط، ١٤١٥هـ).

(٣) ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج٢، ص٢٨٠.

(٤) **جابر بن عبد الله**: بن عمرو بن حرام بن كعب بن سلمة الأنصاري السّلَمي، كان كثير الرواية، وروى عنه جماعة من الصحابة، وله ولأبيه صحبة، كان آخر الصحابة وفاةً في المدينة، توفي سنة ٧٤هـ. (انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج١، ص٤٣٤).

(٥) أخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: الكسوف، باب: ما عرض على النبي في صلاة الكسوف من أمر الجنة والنار، ج٢، ص٦٢٢، رقم: ٩٠٤، غير أنّه لم يذكر لفظة «**رهبة**». وأخرجه **أحمد في مسنده**، مسند جابر بن عبد الله، ج٢٣، ص٢٦١، رقم: ١٥٠١٨، واللفظ له. (أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ). وأخرجه **ابن خزيمة في صحيحه**، في جماع أبواب صلاة الكسوف، باب: البكاء والدعاء في صلاة الكسوف، ج٢، ص٣٢٢، رقم: ١٣٩٢، وكذلك لم يذكر لفظة «**رهبة**»، (محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي، **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق: مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ). وأخرجه **النسائي في سننه**، كتاب: الكسوف، باب: نوع آخر، ج٣، ص١٣٦، رقم: ١٤٧٨، غير أنّه ذَكر لفظة «خشية أن تغشاكم»، بدلاً من «رهبة». ومن الأمثلة أيضاً ما روته **فاطمة بنت قيس** عن

وأما لفظة «**الرَّهبانيّة**» والتي سبق أن ذكرنا أنها تُوحي إلى المبالغة في الخوف والخشية من الله، وأنّ الرّاهب هو المتعبِّد أو الخاشي لله ﷻ[١]، فقد ذُكرت في رواياتٍ متعددة، نذكر واحدةً منها على سبيل المثال لا الحصر، وهي ما رُوي من أنّ **عثمان بن مظعون**[٢] قال: يا رسول الله ﷺ ائذن لي في الاختصاء، فقال له: يا عثمان إنّ الله أبدلنا **بالرهبانيّةِ** الحنفيَّة السمحة، والتكبير على كل شرف، فإنْ كنت منا فاصنع كما نصنع»[٣].

وأمّا مفردة «**رَاهباً**» فقد وَردت إمّا في سياق الحديث عن الرَّهبانية، والرُّهبان؛ وهم عبَّاد النصارى، وعلمائهم، وقد سبق الإشارة إلى دلالتها أثناء دراسة مفردة «الرَّهبانية» منذ قليل، ومثالها ما يرويه **أبو سعيد الخدري**[٤] عن النبيﷺ، أنّه قال: «كان في بني إسرائيل رجل قتل تسع وتسعين إنساناً ثمّ خرج يسأل **راهبا** فسأله فقال له»[٥].

ومنها ما ذُكر في سياق الحديث عن حالة الخوف التي قد تعتري الإنسان؛ بسبب ظرف أو عارض ما، وهي بذلك تتفق مع الاستعمال الثاني لمفردة «الرهبة»، الذي يُشير إلى معاني الخوف، والخشية، أو الذُعر، التي تحمِلها الدلالة اللغويّة للمفردة، دون أي إشارة إلى المعنى العرفي الشائع لها،

رسول الله ﷺ في حديث طويل وفيه: «فلما قضى رسول الله صلاته، جلس على المنبر (...) ثمّ قال: أتدرون لِمَ جمعتكم؟ قالوا الله ورسوله أعلم، قال: إني والله ما جمعتكم لرغبة ولا **لرهبة**». أخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: الفتن وأشراط الساعة باب: قصة الجساسة، ج٤، ص٢٢٦١، رقم: ٢٩٢٤، من رواية فاطمة بنت قيس، واللفظ له. وأخرجه **ابن ماجة في سننه**، كتاب: الفتن، باب: فتنة الدجال وخرج عيسى بن مريم وخروج يأجوج ومأجوج، ج٣، ص٤٤٨، رقم: ٤٠٧٤.

(١) انظر: ص٣٣.

(٢) **عثمان بن مظعون**: بن حبيب بن وهب بن جُمَع الجمحي، صحابي جليل، أسلم بعد ثلاثة عشر رجلاً، توفي بعد شهوده بدراً، في السنة الثانية من الهجرة، وهو أول من مات في المدينة من المهاجرين، وأول من دفن في البقيع منهم. (انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٤، ص٤٦١).

(٣) أخرجه **الطبراني في المعجم الكبير**، ج٦، ص٦٢، رقم: ٥٥١٩، واللفظ له. وقريب من هذا المعنى أخرجه **الدّارمي في سننه**، كتاب: النكاح، باب: النهي عن التبتل، ج٣، ص١٣٨٥، رقم: ٢٢١٥. (سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمد بن عبد المجيد السلفي، دار مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط٢، ١٤٠٤هـ. وعبد الله بن عبد الرحمن بن بهرام الدّارمي، **مسند الدّارمي: المعروف بسنن الدّارمي**، تحقيق: حسين الداراني، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ). وقد ذكر **الهيثمي** هذا الحديث في مجمع الزوائد وقال فيه، رواه الطبراني وفيه **إبراهيم بن زكريا وهو ضعيف**. (انظر: علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الفكر، بيروت، دط، ١٤١٢هـ، ج٤، ص٤٦٣).

(٤) **أبو سعيد الخدري**: (ت٧٤هـ)، هو سعد بن مالك بن سنان بن عبيد بن ثعلبة بن الأبجر وهو خُدرة بن عوف بن الحارث بن الخزرج الأنصاري الخزرجي، أبو سعيد الخدري، استصغر بأحد واستشهد أبوه بها، وغزا هو ما بعدها، وهو مكثر من رواية الحديث عن النبي ﷺ، وكان ﷺ من أفاضل الصحابة، وكان من أفقه أحداث الصحابة. (انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٥، ص٧٨ وما بعده).

(٥) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: الأنبياء، باب: قوله تعالى: ﴿أم حسبت أنّ أصحاب الكهف والرقيم﴾ [الكهف: من الآية٩]، ج٢، ص٢١١٩٣، رقم: ٣٢٨٣، واللفظ له. وأخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: التوبة، باب: قبول توبة القاتل وإن كثر قتله، ج٤، ص٢١١٨، رقم: ٢٧٦٦.

ومن الأمثلة على ذلك ما جاء في ذِكر قصّة قُدوم **ربيعة بن رواء العنسي**[١] إلى رسول الله ﷺ، وقد وَجده يتعشّى، فدعاه النبيّ ﷺ، إلى العشاء فأكل، فقال له ﷺ: «أتشهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمد عبده ورسوله؟ قال ربيعة: أشهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمداً رسول الله، قال راغباً أم **رَاهباً**؟ قال ربيعة: أمّا الرَغبة فوالله ما هي بيدك (...)»[٢].

هذه بعض الاشتقاقات التي استخدمها النص النبوي الشريف، والتي تشترك مع مفردة الإرهاب بالجذر اللغوي الواحد، وحقيقته اللغويّة الخاصّة، وعند إنعام النّظر في تلك الروايات التي اشتملت على هذه الاشتقاقات اللغويّة، فإننا سوف نخلُص إلى أن **المعنى الذي عَناه النص النبوي منها لا يخرج عن الحقيقة اللغويّة التي تحملها تلك الاشتقاقات، وهي بهذا تختلف كثيراً عن الدلالة الشائعة لمفردة الإرهاب**، سيّما وأنها لم ترد بأيّ سياق عسكري ــ كالذي ورد في النص القرآني ــ يُشير إلى علاقة المسلم بالآخر المخالِف له في المعتقد، كما أنها لم تحمل أي دلالة جرميّة، أو تخريبيّة، يمكن أن تنسجم مع المعنى العرفي لمفردة الإرهاب.

المطلب الرابع: الدلالة الفقهية لمفردة الإرهاب

لا يمكن لأي باحث في مجال العلوم الفقهيّة تجاهل تلك الجهود المبذولة في صياغة واستنباط ذلك المخزون الفقهي؛ الذي وُرِّثَ لنا من قبل علماء الشريعة وفقهائها، والمتشَكِّل عبر تاريخها الطويل، ليصبح جزءاً لا يُستهان به من فكر هذه الأمة ودُستورها، لدرجةٍ لا يَسع الدّارس إلاّ أن يقف أمامه بانبهارٍ، مُعبِّراً عن إعجابه البالغ به، ولكن هذا لا يعني أبداً التسليم بصحَّة أيّ محاولة لإضفاء صفة القداسة والعصمة ــ التي يَتمتَّع بها النص القرآني والنبوي الصحيح ــ لكلّ ما يَرِد من الأقوال والآراء الفقهية، التي تجسِّد الفُهوم المنضبطة للوحي الإلهي بشقيه المتلوّ وغير المتلوّ، والتي لا يمكن عزلها عن الأوضاع والظروف التي تكوّنت وظَهرت مُتأثرةً بها، بالإضافة إلى أنّه لا يمكننا فهما والتعامل معها بمعزل عن السياق الذي استُخدمت فيه، ولهذا السبب فإن أيَّ فهم للنصوص الفقهيَّة بعيداً عن السياق الذي وَرَدت فيه، سيؤدي إلى خَللٍ وضعفٍ في الاستنباط والفهم، كما أن أيَّ اجتزاء لعبارةٍ ما، أو لمفردةٍ ما من السياق اللفظي ــ داخل النص الفقهي ــ أو المفهومي الذي

---

(١) **ربيعة بن رواء العنسي**: لم أجد من ترجم له بهذا الاسم باستثناء ما جاء عند **ابن حجر**، الذي ذكر اسمه، فقال ربيعة بن رواء العنسي بالنون، ثم قال ذكره **الطبراني** وغيره، واكتفى بعد هذا بالإشارة إلى الحديث الذي ذكره **الطبراني** ــ محل دراستنا ــ، موضّحاً أنّه قد جاء في الحديث بأنّ ربيعة توفي في طريق عودته إلى بلاده. (انظر: ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٢، ص٤٦٦).

(٢) أخرجه **الطبراني في المعجم الكبير**، ج٥، ص٦٦، رقم: ٤٦٠٢. لقد ذكر **الهيثمي** هذا الحديث وقال فيه: رواه الطبراني **مرسلاً**، وفيه **محمد بن إسماعيل بن عياش، وهو ضعيف لم يسمع من أبيه**. (انظر: الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ج٩، ص٦٥٧).

ذُكرت فيه، ودَرْسها بعيداً عنه، سَيَحوْل دون تَكْوين رؤيةٍ صحيحةٍ وسليمةٍ لحقيقةِ الاستعمال الفقهي لتلك العبارة أو المفردة المراد فهم دلالتها الفقهيّة.

وفي هذا الإطار يمكن اعتبار مفردة الإرهاب من أهمّ الأمثلة المعبِّرة عن تلك المفردات التي أُسيء فهم دلالتها الفقهيّة، إذ يمكن من خلال فهمها بعيداً عن الإطار الدلالي أو التركيب اللفظي الذي جاءت فيه ضمن نصوص الفقهاء، وبعيداً عن السياق الذي استُخدمت فيه؛ الوصول إلى سوءٍ في فهم دلالتها من المنظور الفقهي، وخطأً في التأْصيل الفقهي للأحكام المترتبة على تحديد دلالتها، ومن أجل تجنب كل ذلك صار لابد من دراسةٍ شاملةٍ لمظان وُرُود مفردة الإرهاب في المدوَّنات الفقهيّة، واستقرائها بصورةٍ متكاملة، بُغية توضيح المراد الفقهي منها في حال استخدامها، وتحديد طبيعة هذا الاستخدام، ومن ثُمّ التأكد من إمكانية الاعتماد على دلالتها الفقهيّة في استنباط الأحكام المترتبة عليها، والبحث من خلال النصوص الفقهيَّة التي استَخْدَمت مفردة الإرهاب، أو إحدى الاشتقاقات الأخرى التي ترجع لنفس جذرها اللغوي، عن المدى الذي يمكن أن تُساهم تلك النصوص في تأصيل مفهوم الإرهاب، و تحديد دلالته وضبط معناه، وذلك بهدف وضع حلٍّ لهذه المشكلة التي يعاني منها العالم الإنساني الراهن بكل فئاته.

فما هي الدلالة الفقهية لهذه المفردة؟ وما هي السياقات التي استَخدمها فيها الفقهاء؟ وهل من الممكن أن تُشير هذه الاستعمالات إلى أيّ بعد جُرْمي مُمارَس يَتوافق مع الاستعمال الشائع للمفردة؟ أم أن هذه الدلالة التي تحملها المفردة في هذا العصر لم تكن حاضرة في ذهن أولئك الفقهاء؟.

إنّ خلوّ المدوّنات الفقهيّة عن أيّ تعريف مُحدّد ومنضبط لكلمة الإرهاب ــ كما هو المعهود لدى الفقهاء في ضبط دلالات الألفاظ والمصطلحات الخاصة بهم، وتحرير معانيها، ليتمكنوا من بناء الأحكام والفتاوى الفقهية عليها ــ، يحمل دلالةً هامةً أثناء البحث عن طبيعة الاستخدام الفقهي لهذه المفردة، ولكن لو تجاهلنا ذلك كلّه، وبدأنا نبحث في مَواطن استعمال هذه المفردة عند الفقهاء، وندقق في السياقات التي ذكرت فيها، سنجد أنّ الصفة الغالبة للمعنى المراد منها هي أقرب ما تكون إلى الحقيقة اللغويّة للمفردة، وسنرى أنها جاءت في سياقاتٍ وإطاراتٍ متعددة، يرجع أكثرها إلى أبحاث السِّيَر والجهاد، وبشكل خاص أثناء الحديث عن توزيع الغنائم، واعتماده بشكل رئيس على نوعيّة سلاح المقاتل، و أدوات القتال المختلفة، والتي يُعدُّ الخيل من أهمها في ذلك العصر، ولذا فقد نَصّوا على أنه يُعطى لمن جاهد على الخيل (الفارس) سهم لخيله عند قسمة الغنيمة؛ «لأنّ **الإرهاب** الذي يَحصل بالخيل لا يحصل بغيره»[1].

(١) شمس الدين السرخسي، **المبسوط**، دار المعرفة، بيروت، دط، ١٤٠٦هـ، ج١٠، ص١٩. وانظر: علي بن أبي بكر المرغينَاني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، مكتبة زهران، القاهرة، دط، دت، ج٢، ص١٦٦. وعلاء الدين الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط٢، ١٤٢١هـ، ج٦، ص١٠٤-١٠٥. وأحمد الدردير أبو البركات، **الشرح الكبير** [ومعه حاشية

ومن تلك الاستعمالات لهذه المفردة ما جاء في معرض الحديث عن بعض الأحكام المتعلقة بساحة المعركة، وذلك للدلالة على المبالغة في تخويف العدو وإرعابه أثناء قيام المعركة، وتحقق القتال بشروطه المنصوص عليها، إذ يلزم اتخاذ كل ما من شأنه أن يُرْهب العدو ويُخوّفه، كوضع الخطط التي تهدف إلى تخويف العدو ومباغتته، وتنظيم الصفوف، وإحكام الخُطّة، من قبل قائد الجيش، لأن ذلك يكون «أحوط للحرب وأبلغ في **إرهاب** العدو»[١].

ومن تلك الاستعمالات أيضاً ما يذكر في سياق الحديث عن إباحة تَحْلِيَة السلاح بالذهب والفضة، ولِبْس الحرير والديباج للرجال، في أرض المعركة، وذلك بالرغم من كونه مما يَحرُم فعله خارجها، لأن فيه أثناء التقاء الجيشين «**إرهاباً** للعدوّ، وكسراً لقلوبهم، وإظهاراً لأبهة جيش المسلمين»[٢]، ومثل ذلك إباحة خضاب الشعر بالسَواد، من أجل تحقيق غرض شرعي «**كإرهاب** العدو مثلاً فلا حرج فيه بل يؤجر عليه»[٣]؛ إذ في ذلك تخويفٌ للعدوّ أثنا مقاتلته.

ومن تلك الاستعمالات أيضاً ما جاء في إطار الكلام عن الألفاظ التي يحصَل بها الأمان من المسلم للآخر غير المسلم، كقوله: «ألق سلاحك»، فهي لا تعتبر من الألفاظ الدالة على الأمان إلاّ باقترانها مع النيّة ـــ في بعض الأقوال ـــ؛ لأنها تستعمل عادة «**للإرهاب** والتخويف والتهديد، فلم ينصرف [هذا اللفظ] إلى الأمان بغير النيّة»[٤].

ثم إنّ آخر ما يمكن أن نذكره من استعمالات الفقهاء لمفردة الإرهاب في سياق الحديث عن أحكام السِّيَر والجهاد، ما ورد عند بعض فقهاء **الحنفيّة** تعليلاً لتعيُّن الخروج لملاقاة العدوّ الذي أغار

الدسوقي]، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ، ج٢ ص٣٠٤. وأبو إسحاق الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، تحقيق: الدكتور محمد الزحيلي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٧هـ، ج٥، ص٢٩٤.

(١) منصور بن يونس البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، تحقيق: محمد الضِنّاوي، دار عالم الكتب بيروت، ط١، ١٤١٧هـ، ج٢، ص٣٩١. وانظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: سعيد محمد اللحام، وسليم يوسف، دار الفكر، بيروت، دط، ١٤١٤هـ، ج٤، ص١٥٦. وإبراهيم بن مفلح (ت٨٨٤)، **المبدع شرح المقنع**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، ج٤، ص٣٠٨. والشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٥، ص٢٤٢.

(٢) أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة، **شرح العمدة**، تحقيق: سعود صالح العطيشان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤١٣هـ، ج٤، ص٣٠٥. وانظر: عبد العزيز زين الدين بن المليباري، **فتح المعين**، [مطبوع مع **إعانة الطالبين: على حلّ ألفاظ فتح المعين**، للدمياطي]، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ، ج٢، ٢٦٢. ومحمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي الحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل** [ومعه: **التاج والإكليل لمختصر خليل**، للمواق]، دار عالم الكتب، السعودية، طبعة خاصة، ١٤٢٣هـ، ج٢، ص١٩٠. وابن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج١، ص٣٤٧.

(٣) أحمد بن غنيم بن سالم النفراويّ المالكي، **الفواكه الدواني: شرح لرسالة ابن أبي زيد القيرواني**، المكتبة الثقافيّة، بيروت، دط، دت، ج٢، ص٤٠٢. وانظر: محمد بن أحمد الرملي الأنصاري، **غاية البيان شرح زبد ابن رسلان**، دار المعرفة بيروت، دط، دت، ص٤٠.

(٤) ابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص٢٠٦. وانظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة، **المغني** [ومعه: **الشرح الكبير**]، تحقيق: محمد شرف الدين خطاب، والسيد محمد السيد، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ، ج٤، ص٢٠٦.

على بلاد المسلمين، على كل قادرٍ على الخرج، وإنْ لم يستطع الدفع والقتال، بقصد تكثير سَواد المسلمين؛ و«لأنّ فيه [أي في خروجه] **إرهاباً**»[١] للعدوّ وتخويفاً له.

أمّا إنْ بحثنا عن مواضع استخدام الفقهاء لمفردة الإرهاب بهذه الصيغة التركيبيّة، أو الاشتقاقيّة الخاصّة، خارج نطاق أبواب الجهاد والسِّيَر، وبدلالةٍ لا تتجاوز الاستعمال اللغوي للمفردة، فسنلحظ ذلك في ورودِها أثناء الحديث عن تغليظ القَسَم، كتعيين زمن محدد له، أو الطلب من الحالف باستقبال القبلة عند أداء اليمين، وغيرها من الصور التي يمكن أن تحقق ذلك، وقد بيّن الفقهاء أنْ كل ذلك لا يباح إلاّ «أنْ يكون فيه **إرهابٌ**»[٢] للحالف وزجرٌ له عن اليمين الكاذبة.

ومن هذه الاستعمالات ما نجده عند **ابن تيمية**[٣]؛ للدلالة على التخويف الذي يَحصل به إثبات هيبة السلطة وأبَّهة الحاكم، وقد ذَكر ذلك في سياق وَصْف الزمان الذي تُغيَّر فيه مفاهيم الألفاظ، وتُفرَّغ من مضامينها الحقيقيّة؛ لتُوظّف في إباحة ما تمّ تحريمه في أصل التشريع، فَيُستحلّ الربا باسْم البيع، والزنا باسْم النكاح، ويُستحلّ «القتل باسْم **الإرهاب** الذي يسمّيه ولاة الظلم سياسة وهيبَة وأُبَّهة الْمُلكِ ونحوَ ذلك»[٤]، ففي هذا النص استنكار على من يحاول الخلط بين دلالات الكلمات ومعانيها، كاستبدال مفردة القتل بمفردة الإرهاب، على الرغم من الاختلاف الدلالي البيّن بين كلٍّ منها، فمفردة الإرهاب ــ حسب ما يُفهم من النص وسياقه ــ لا تَكْتنف أي شَكْل جرمي ممارَس، وإنما ذلك من خاصيّة مفردة القتل ذات البعد الجرمي والعدواني، كما أنّ هذا النص يوحي بأنّه من الخطأ والجهل أنْ تُحمّل مفردة الإرهاب أيٍّ من معاني القتل والاعتداء على الآخرين، أو أن يمارَس القتل باسْم الإرهاب، من خلال خلطٍ مفهومي بين كلا المفردتين.

وبالتالي نصل إلى أنّ دلالة مفردة الإرهاب لا تخرج في الاستعمال الفقهي عن الحقيقة اللغوية للمفردة من معاني الفزَع والخوف، وهذا ما يمكن أنْ نصل إليه من خلال كل ما سبق ذكره من الاستعمالات الفقهية لمفردة الإرهاب والتي تؤكد في مجملها على أنّ دلالة هذه المفردة وفي السياقات الواردة فيها، لا يمكن أن تَستدعي للذهن عند سماعها أي معنىً جرميّ ممارَس ــ من قتل للأبرياء،

---

(١) زين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٤١٣هـ، ج٥، ص٧٨. وانظر: محمد بن عبد الواحد السيواسي ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، دار إحياء التراث، بيروت، دط، دت، ج٥، ص١٩٣.

(٢) ابن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج٤، ص٣٥٠.

(٣) **ابن تيمية**: (٦٦١-٧٨٢هـ)، هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحرّاني الدمشقي الحنبلي، أبو العباس تقي الدين ابن تيمية، برع في الحديث والتفسير، وكان يتوقد ذكاءً، فصيح اللسان، قلمه ولسانه متقاربان، أفتى ودرّس وهو دون العشرين، وسافر إلى مصر وأفتى بها، ثم عاد إلى دمشق، واعتقل فيها ثم توفي محبوساً في قلعتها، فخرجت دمشق كلها في جنازته. (انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج١، ص١٤٤).

(٤) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٣٨٦هـ، ج٦، ص٣٧.

واعتداء على الآمنين ــ يتفق مع المعنى الشائع والعرفي لهذه المفردة، فهي في معناها لا تكاد تعدو الدلالة اللغويّة التي تحملها المفردة.

إلاّ أنّ المثير في دراسة طبيعة الاستعمال الفقهي للمفردة، وضبط دلالتها من منظور فقهي، ما يمكن أن نلحظه عند بعض الفقهاء من استخدامٍ لهذه المفردة ضمن سياقات يمكن أنْ تُوَظّف لتُضيف للدلالة اللغويّة المعتبرة في الاستعمال الفقهي للمفردة أبعاداً تأويليّة أخرى يمكن أن تتفق مع بعض دلالات وأشكال المفهوم الشائع والمعاصر لها، وذلك بتفسيرها على أنها صورة من صور الإرهاب الممارَس الذي ذُكر ضمن النص الفقهي، سواء بالدعوة إليه والمباركة، أو بتجريمه والزجر عنه، وهذا كلّه من خلال استعمال مفردة الإرهاب بسياق يمكن أن يُحَمَّل بعداً جرمياً ينسجم مع المعنى المعاصر، فضلاً عن أنّه يمكن أن يُطَوَّع بهذا الاستعمال، وبصورته المباركة، ليُثير في الأذهان معانٍ تتفق مع أفكار وغايات، يسعى مُتبنيها إلى جعلها مقبولةً ومُسْتَساغةً من النظرة الشرعيّة.

ومن خلال الدراسة والبحث يمكن أن نذكر ثلاثة أمثلة على تلك النصوص التي استَعْمَلت مفردة الإرهاب بسياق يمكن أن يثير عدداً من الإشكالات في مقابل الاستعمال الشائع لها[1]:

الأول: ما ذكر في سياق التجريم والاستنكار، المُنْصَب على جريمة الحرابة أو قطع الطريق، وما تُسببه من خوف وذُعْر تَبثّه في نفوس الآمنين، عن طريق إرهابهم وإزعاجهم، وسواء تحقق ذلك الإرهاب من فرد أو جماعة، فقد ثبت تحريمه، واعتُبر جريمةً يُعاقب عليها بالنص القرآني، وممن ذَكر مفردة الإرهاب في هذا السياق **بعض الشافعيّة**، وذلك عند تعريف قطع الطريق بأنه: «البروز لأخذ مال أو لقتل أو **إرهاب**، مكابرة اعتماداً على الشوكة مع البعد عن الغوث، والأصل فيه قوله تعالى:﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة المائدة: ٣٣]»[2]، فربما يكون لهذا الاستعمال الفقهي لمفردة الإرهاب في هذا السياق، وَجْه صلةٍ بما هو شائع حول هذه المفردة، وذلك باعتبار أنّها جاءت في هذا النص بسياق

---

(١) لا بد من الإشارة إلى أن بعض فقهاء الشافعيّة استخدم كلمة «الإرعاب» بدلاً من «الإرهاب»، وذلك في ذات السياق الذي نتحدث عنه هنا، وقد جاء ذلك عند الإمام **النووي**، في سياق الحديث عن حكم قطع رؤوس الكفار ونقلها إلى بلدٍ أو مكانٍ غير الذي قُتلت فيه، وفي ذلك يقول: «نقل رؤوس الكفار إلى بلاد الإسلام فيه وجهان أحدهما: لا يكره؛ للإرعاب». (يحيى بن شرف النووي أبو زكريا، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ، ج١٠، ص٢٥٠).

(٢) محمد بن أحمد بن حمزة الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، المكتبة الإسلاميّة، دم، دط، دت، ج٨، ص٢. وانظر: ابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج** [مطبوع مع **حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي**]، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ، ج١١، ص٤٩٨. وقد استعمل **الشربيني** من الشافعيّة مفردة «الإرعاب» في هذا الموضع بدل «الإرهاب»، حيث قال: «وقطع الطريق هو البروز لأخذ مال أو لقتل أو **إرعاب**». (محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ، ج٤، ص٢٢٣).

التجريم والاستنكار، وأنّها جاءت في سياق جُرمي، إلاّ أنّ هذا المعنى لا يستبعد جانب الدلالة اللغويّة، الذي يحمله الاستعمال الفقهي لها، والذي أكد عليه بعض الشافعيّة وفي ذات السياق والاستعمال، وذلك عند تفسير كلمة الإرهاب المستعملة في النص السابق بمعنى الـ«إخافة»[١]، دون أي دلالات، ومعانٍ أخرى يمكن أن تُشير إليها هذه المفردة، وهذا فضلاً عن أن هذه المفردة لم تكن مقصودة بذاتها في هذا الموضع، إذ جاءت في سياق وصف جريمةٍ تُشكِّل صورة الترهيب والإخافة فيها جزءاً بسيطاً، أو شكلاً واحداً من أشكالها، وهذه الجريمة هي ما قد يسمّيه الفقهاء بـ«الحرابة»، فهي المفردة (الحرابة) المقصودة في دراستهم هذه، وهي التي يمكن أن يبحث عن وجه الصلة بينها وبين مفردة الإرهاب التي شاعت مؤخراً.

الثاني: وهو الاستعمال الأهم والأكثر إشكالاً في ظاهره، والذي جاء في سياق الحديث عن إباحة بعض المحظورات في معركتنا مع العدوّ، وذلك في حالات استثنائيّة، أو للضرورة الحاصلة بسبب ظرفٍ وأوضاعٍ خاصّة، وقد أُبيح ذلك انسجاماً مع تحقيق الهدف من إرهابهم وإضعافهم، وهو أن نتمكن من الانتصار عليهم، وحتى يجيبوا داعي الله، وقد ورد هذا عند بعض الحنابلة مثل **البهوتي**[٢]، حيث يقول في ذلك: «فَصل: (وَيَجوز تَبِييت الكفَّارِ وهُو كَبْسهم ليْلًا، وقتلهم وهم غَارُّونَ) أي: مَغْرورونَ. (ولو قُتل فيه) أي: فِي التَّبْيِيتِ (منْ لا يجوز قَتله من امْرَأَةٍ وخُنْثى) وغيرهما كمجنونٍ وشيخٍ فَانٍ، إذا لم يُقْصَدُوا؛ لحديث **الصَّعْب بن جثامة**[٣] قال: سمعت النبيَّ ﷺ يسأل عن ديار المشركين يُبَيَّتُون فيصاب من نسائهم وذراريِّهم؟ فقال: هم منهم. متفق عليه[٤]، (وكذا قتلهم) أَي: الكفَّار (في مَطْمورة إذا لم يَقْصدهُمْ) أي النساء والصبْيَان ونَحْوهم (و) يَجوز أيضاً (رَميهم بالمَنْجنيق) نصّ عليه (...) (و) يجوز (قطع المياه عنهم و) قطع (ا لسَّابِلَة) عنهم (وإن تَضمَّن ذلك قتل

---

(١) الشرواني، **حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ، ج١١، ٤٩٨.

(٢) **البهوتي**: (١٠٠٠-١٠٥١هـ)، هو منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي، شيخ الحنابلة بمصر في عصره، نسبته إلى بهوت غربية مصر، من أشهر كتبه وأهمها: كشاف القناع عن متن الإقناع، ودقائق أولي النهى، وعمدة الطالب. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٧، ص٣٠٧).

(٣) **الصعب بن جثامة**: (ت٢٥هـ)، هو الصعب بن جَثَّامة بن قيس بن ربيعة بن عبد الله بن يعمر الليثي، حليف قريش، أمّه أخت أبي سفيان بن حرب، قيل توفي في خلافة أبي بكر ويقال في آخر خلافة عمر، وقيل بعد ذلك، وذكر ابن الكلبي في الجمهرة أنّ النبي قال يوم حنين: لولا الصعب لفضِحَت الخيل. (انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٣، ص٤٢٦-٤٢٧. والزركلي، **الأعلام**، ج٣، ص٢٠٤).

(٤) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: الجهاد، باب: أهل الدار يُبَيَّتون فيصاب الولدان والذراري، ج٢، ص١٠١٢، رقم: ٢٨٥٠. وأخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: الجهاد والسِّير، باب: جواز قتل النساء والصبيان في البيات من غير تعمد، ج٣، ص١٣٦٤، رقم: ١٧٤٥.

الصِّبيان والنِّساء)؛ لأنَّه في معنى التَّبْييت السَّابق فيه حديث الصَّعْبِ بن جثامة؛ ولأنَّ القصد إضعافهم **وإرهابهم** ليجيبوا داعي اللَّه، (و) يجوز (الإغارة على عَلَّافيهمْ وحَطَّابيهم ونحوه) أي: نحو ما ذُكر ممَّا فيه إضعافٌ **وإرهابٌ** لهم»[(١)].

الثالث: ما ورد عند **بعض الحنابلة** أيضاً في سياق استحباب قتل الأسير؛ لتحقيق مَقْصد نكاية العدوّ، وإرهابه، وذلك باعتبار هذا الإرهاب هدفاً وغايةً يستحب تحقيقه عن طريق قتله (الأسـير)، والذي هو أحد الخيارات الأربع في الحكم على الأسير غير المسلم، وقد ترجّح عليها جميعاً، والعلّة في هذا الترجيح ـــ فضلا عن ما يمكن أن يذكره العلماء من الأدلة النصيّة والخلاف حولهـا ـــ كونـه «أنكى فيهم وأبلغ في **إرهابهم** فيكون [أي قتل أسرى العدوّ] أولى»[(٢)].

من خلال نظرة ظاهريّة لإيحاءات هذين النّصين الأخيرين، قد يتبادر إلى الذهن وجود تطابق بين الاستعمال الفقهي لهذه المفردة بهذا السياق، وبين الاستعمال العرفي الشائع لها، ولذا صار لابدّ من دراسة متأنيّة لهذين النصين، ولكن بغض النظر عن الحكم الشرعي لجزئيّات الأفعال وجملة الممارَسات التي اشتملا عليها، والتي سندرسها في مباحثٍ لاحقة، خاصّةً وأنّه ليس من غرض الدراسة هنا إثارة ما قيل حولها من قبل العلماء سواء بالنفي أم الإثبات، إنما الذي يَعنينا منها ما ذكر مـن عبـارات استُعمل فيها لفظة الإرهاب بطريقة لا تستبعد قَصْدَ إرهاب العدوّ، وبصورةٍ يمكن تفسيرها على أنها إرهابٌ ممارَس يتفق مع الاستعمال الشائع لمفردة الإرهاب، ولكن من خلال التمعّن في هذين النصين ـــ وفي كل ما تقدم ـــ، سنرى أن هذه المفردة لم تَحْظَ بوجود تعريف مستقل لهـا في المـدونات الفقهية، كما أنها لم تتميّز بماهية محدّدة في الاستعمال الفقهي، فمفردة الإرهاب لم تكن تلك المفردة المشتهرة بين الفقهاء، أو المعرّفة لديهم ولو حتى بتعريف إجرائي وأولي، يمكن أن تُأصَّل عليه الأحكام المتعلقة بهذه المفردة، **وكل هذا يُدعم جانب الدلالة اللغوية في كل مواطن الاستعمال الفقهي لها، وينفي وجه التطابق أو التوافق بينها وبين ما هو شائع في الأوساط السياسية والعرفيّة،** بالإضافة إلى أن اختلاف السياقات التاريخيّة التي لا يمكن تجاهلها، والظروف المحيطة والمؤثرة بكلا الاستعمالين والدلالتين تؤكد على ذلك أيضاً؛ إذ لم تكن مفردة الإرهاب حاضرة في الاستعمال الفقهي لها، بمفهومهـا ودلالتـها المستخدمة في هذا العصر، والتي كان للظروف المحيطة بنشأتها والمرافقة لظهورها تأثيرٌ كبيرٌ في بَلْوَرتها بهذه الماهيَّة العرفيّة الشائعة، وتحويلها إلى أفعالٍ جرميّة أخذت طابع التنفيذ، وإلاّ فما هو سبب غياب تعريف خاص ومستقل لها عند الفقهاء؟ هذا فضلاً عن أن استعمال هذه المفردة في هذه الـسياقات المذكورة، لو كان مقصوداً بماهيّتها ودلالتها التي تنسجم مع الاستعمال الشائع، وأنّ ذِكرها لم يكن

---

(١) البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٧٥-٣٧٦. وانظر: ابن مفلح (ت٨٨٤)، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٩١.

(٢) ابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٦١.

عَرَضاً وبدلالة لا تتجاوز الحقيقة اللغويّة، لما اقتصر استعمالها على بعض العلماء لم يتجاوزوا الاثنين، وَلَذُكرت عند مُعظم الفقهاء، وسواء ذلك بالإقرار والموافقة، على دلالتها التي تُشرِّع لترويع الآمنين وقتل الأبرياء بالصورة الشائعة، أو بالمعارضة والإنكار، وفي كلّ ذلك إشارة إلى أن مفردة الإرهاب لم تكن مستعملة عند الفقهاء خارج نطاق المعنى اللغوي؛ ولذا فإنّ **الدلالة الفقهيّة لها لا تتعدّى بمجملها الدلالة اللغويّة للمفردة، في أبسط معاني التخويف، واستدعاء الخشية، والذُعر**، هذا كلّه ناهيك عن أن هذه النصوص الفقهية، إنما جاءت في إطار الحديث عن بعض الممارَسات التي تأخذ طابع الاضطرار، وفي معركة استكملت كل شروطها وضوابطها الشرعيّة المشددة، وقيودها التي تَوَسّع في ذكرها علماء الشريعة مع عدوّ أصبح قتاله واقعاً عمليّاً مفروضاً، وحقيقة ملموسةً لا تقبل الرَّد أو الدفع.

وأمّا ما يتعلق بالاشتقاقات اللغويّة التي تتفق مع مفردة الإرهاب في الجذر اللغوي (رهـب)، مثل: ((الرّهبة))، و((الترهيب))، و((الرّهبَنَة))، و((الرّهبانيّة))، وغيرها، فهي أكثر من أن تحصى أو تذكر، إلاّ أنّ نظرة سريعة كفيلة بأن تؤكد ما سبق وأوضحناه حول معاني هذه الاشتقاقات أثناء دراسة الدلالة القرآنيّة والحديثيّة لها مِنْ أنها لا تتجاوز في دَلالتِها الحقيْقَة اللغويّة، التي تحمل معاني الخوف والخشية مع اختلاف في ماصدقات هذا الخوف، سيّما وقد سبق أن بيّنا أن مفردة الإرهـاب بالاستعمال الفقهي وبصيغتها التركيبيّة الخاصّة لا تتعدّى هذه الدلالة.

ومع وجود المجامع الفقهية ومراكز البحوث الإسلاميّة المنتشرة في العالم الإسلامي، والتي تضم نُخبة من علماء وفقهاء هذه الأمة، وفي ظل اعتبار هذه المجامع والمراكز الإسلامية الهيئة الفقهيَّة التي تتمتع بصفة المرجع الفقهي المعاصر لكل ما يستجد من المسائل والأمور، صار لابدّ لإتمام هذه الدراسة (الفقهيّة) من مُراجعةٍ شاملة لما يمكن الحصول عليه من أقوالِ وآراءِ تلك المجامع والمؤسسات ومراكز البحوث الرسميّة والمشتهرة، حول تعريف هذه الظاهرة، وذلك من خلال بياناتها وقراراتها الصادرة عنها، والتي تناولت فيها ظاهرة الإرهاب بالدراسة والتمحيص، خاصّة وأنها تُمثل ــ كما قلنا ــ المرجعيّة الفقهيّة الأكثر قبولاً في هذا العصر.

حاولت العديد من المجامع الفقهيّة ومراكز البحوث صياغة تعريفٍ لهذه المفردة، يمكن أنْ يُعبِّر عن الرؤية الفقهيّة لها، إلاّ أنّ المُلاحَظ على مجمل تلك التعريفات عدم تمكّنها مـن تجاوز ظاهرة الإشكاليّة التي تُوسَم بها هذه المفردة، شأنها في ذلك شأن الكثير من المحاولات التي لم تستطع سوى إضافة رقمٍ جديدٍ من آلاف الأرقام المُعبّرة عن محاولات تعريف هذه الظاهرة.

وعلى الرغم من اعترافنا بأنّها محاولات تستحق كل التقدير والمباركة، إلاّ أن دراسةً متفحِّصة لما وَصَلَنا منَ تلك التعريفات، تؤكد على وجود خلل ونقص فيهـا؛ إذ لم تستطع الوصول إلى تعريفات حدّيّةٍ لهذه الظاهرة، ولا حتى محددة أو منضبطة، واكتفت بصياغة تعريفات إجرائيّة، تهتمّ بِالرَّسْمِ والوصف لا بالجوهر والماهيّة؛ لذا فقد عَنِيَتْ بذكر عددٍ منَ الصِّفات والسِّمات التي تتميّز بها

هذه المفردة، مقتصرةً على تعداد بعض الصور والأشكال، التي يمكن أن تأخذ حُكْمَها، أو أنْ تندرج تحتها، وكلّ ذلك على سبيل المثال لا الحصر، ومعلوم أنّ تلك الطريقة في التعريف لا يمكنها تجاوز الإفرازات المتجددة من الصور والأشكال المختلفة والمتطورة لهذه الظاهرة؛ ولذلك فقد جاءت تلك التعريفات بصورةٍ غير جامعة وغير حاصرة للجزئيات التي يمكن أن تندرج تحت تعريف هذه الظاهرة التي تتمتع بطابعٍ لا نهائيٍّ من الأنواع والأشكال والصور.

من أهم الأمثلة التي يمكن أن تذكر في هذا السياق، ، ما جاء في **(بيان مكة المكرّمة)**، حول الإسلام وظاهرة الإرهاب، حيث تناول مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرّمة ظاهرة الإرهاب بالدراسة والتعريف والتحليل، وذلك في دورته السادسة عشرة، التي عقدت في الفترة من ٢١ـ٢٦/١٠/١٤٢٢هـ، وخَلُصَ المتحاورون في ذلك المجلس إلى أنّ الإرهاب: «**هو العدوان الذي يمارسه أفراد، أو جماعات، أو دول، بغياً على الإنسان في دينه ودمه وعقله وعرضه، ويشمل صنوف التخويف، والأذى، والتهديد، والقتل بغير حق، وما يتصل بصور الحرابة وإخافة السبيل، وقطع الطريق، وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو ترويعهم بإيذائهم، أو تعريض حياتهم، أو حرياتهم، أو أمنهم، أو أحوالهم للخطر**»[١].

كما يُعدُّ التعريف الصادر عن مجلس **مجمع الفقه الإسلامي الدولي**، المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، في دورته الرابعة عشرة، والمنعقد في عاصمة الدوحة القطريّة، في الفترة مابين (٨ إلى ١٣) ذو القعدة، وكذلك التعريف الوارد في بيان مجمع البحوث الإسلاميّة بشأن ظاهرة الإرهاب، الصادر بتاريخ: ١٥شعبان١٤٢٢هـ[٢]، من أكثر التعريفات تناسباً وتوافقاً مع ما جاء في **(بيان مكة المكرّمة)**، وذلك في اقتصارهما ـ أثناء تحديد مفهوم الإرهاب من منظور إسلامي (فقهي) ـ على ذِكر بعض صوره وأنواعه، ومن خلال عددٍ من المفردات والأوصاف غير المنضبطة والمُصاغَة على سبيل التوضيح والمقارَبة في بيان حقيقة هذه الظاهرة، وتحديد تعريفها، والذي تمّ توضيحه في المادة الثانية من قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي بأنّه: «**العدوان أو التخويف أو التهديد ماديّاً ومعنويّاً الصادر من الدول، أو**

(١) حول تفاصيل بيان مكة المكرّمة لمجلس المجمع الفقهي في رابطة العالم الإسلامي عن الإسلام والإرهاب، انظر: **بيان مجلس المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي عن الإسلام والإرهاب (بيان مكة)**، منشور ضمن: سلسلة فكر المواجهة، **الإسلام في مواجهة الإرهاب**، رابطة الجامعات الإسلاميّة في القاهرة، العدد: الثامن، ط١، ١٤٢٤هـ، ص٢٤٧.

(٢) وقد صدر هذا البيان إثرَ الحملة الإعلاميّة المحمومة، التي تعرّض لها المسلمون في الكثير من الدول الغربيّة، والتي تسعى إلى ربط الإرهاب بالإسلام والمسلمين، والتي تصاعدت بشكل كبير بعد الأحداث التي حلّت بالشعب الأمريكي في ١١ أيلول/سبتمبر عام ٢٠٠١م.

الجماعات أو الأفراد على الإنسان دينه أو نفسه أو عرضه أو عقله أو ماله بغير حق، بشتى صنوف وصور الإفساد في الأرض»[١].

وهذا ما انتهى إليه ـــ أيضاً ـــ مجمع البحوث الإسلاميّة في القاهرة، وذلك عندما دعا إلى ضرورة تحديد الدلالات المضامين الخاصّة ببعض المفردات والمصطلحات التي شاعت إثْرَ تزايد الحملة الإعلاميّة ضد الإسلام والمسلمين، مع تأكيده على أهميّة تبيين وضبط مفردة الإرهاب، التي تعني: «**ترويع الآمنين وتدمير مصالحهم ومقوّمات حياقم والاعتداء على أموالهم وأعراضهم وحريّاقم وكرامتهم الإنسانيّة، بغياً وفساداً في الأرض»**[٢].

وأخيراً نصل إلى أنّ تلك المجامع الفقهية، على الرغم من أنها لم تستطع الوصول إلى تعريف يُنْظَر فيه إلى ماهيّة وجوهر هذه الظاهرة، وبشكل محدّدٍ وجامع لمفردات التعريف وجزئيّاته التي تُنسب إليه، إلاّ أنها ساهمت وبصورة جيّدة في تشكيل رؤية أوليّة لدلالة هذه المفردة وفق الرؤية الشرعيّة (الفقهيّة) لها، والتي يمكن أن تتكامل من خلال دراسةٍ ناقدةٍ بَنَّاءَة.

---

(١) قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي، بشأن **حقوق الإنسان والعنف الدولي**، رقم: ١٢٨ (١٤/٢)، في دورته الرابعة عشرة بالدوحة، المنعقد ما بين (٨-١٣) ذو القعدة، ١٤٢٣هـ. للاطلاع عليه انظر: سلسلة فكر المواجهة، **الإسلام في مواجهة الإرهاب**، ص٢٧٣. وعباس الجراري، **لا تطرف ولا إرهاب في الإسلام**، منشورات النادي الجراري، الرباط، ط١، ١٤٢٥هـ، ص٢٨. **ومجلة الوعي الإسلامي**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة لدولة الكويت، العدد ٤٣٧، شهر مارس وإبريل، عام ٢٠٠٢م، ص٨٨.

(٢) حول نص البيان كاملاً انظر: الدكتور عبد الغني عمار، **صناعة الإرهاب**، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ، ص١٥٧ وما بعدها. وموقع **إسلام أون لاين**، صفحة وثائق وبيانات، تحت عنوان: **بيان مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر بشأن ظاهرة الإرهاب**، عنوان الموقع: www.***islamonline***.nt.

المبحث الثاني

مفهوم الإرهاب في القانون الوضعي

أصبحت ظاهرة الإرهاب بمنزلة حُمَّى دوليّة أصابت المجتمع الإنساني، إثرَ كارثة أيلول/سبتمبر التي حلّت بالشعب الأمريكي، مُعلنةً أُفول عهد التعامل السلمي والإنساني، وبُزوغ شبح الإرهاب الذي بات خطراً يرعب الجميع، وكل ذلك نتيجةً لظروفٍ ومبرراتٍ مختلفة صيغت كمُشرِّع لتلك الأعمال العنيفة التي كثيراً ما عرّضت أرواحاً بشريّة بريئة للخطر والزوال، وفي ظلِّ ذلك بات من الضروري أن نعمل على تجاوز مشكلات التعريف وصعوباته المحيطة به، خاصّة وأنها تشكل عقبة كؤود في طريق كلِّ الجهود المبذولة والرَّامية إلى وضع علاج نهائي لهذه الظاهرة من خلال إيجاد تعريفٍ حدّيٍّ وجامع لكل جزئيّاتها وصورها من النظرة القانونيّة، مع ضرورة التركيز على وضع تعريفٍ يَنظر إلى ذات وجوهر الظاهرة، لا إلى ذات الفعل أو الحدث، إذ يُعدّ من أهم صفات الحدث، خاصّية التغيُّر، وعدم الثبات، وذلك بسبب تطوّره الدائم، بما يتلاءم ومعطيات العصر، ولذا لا يمكن الاكتفاء بتوصيفها من خلال النَّظر إلى الرسوم والصّور التي تتشكّل منها حقيقة هذه الظاهرة، وما ينبغي السعي إليه في سياق ذلك إيجاد تعريف يمكن أنْ يحظى بقبولِ كلِّ الهيئات والمنظّمات العالميّة، والحقوقيّة المتخصِّصة، والتي تُعنى بالأمر بصورة مباشرة.

وقد بات من المعلوم لدى الجميع أنّه لا يوجدُ مفردةٌ اختُلِفَ على تعريفها وضبط دلالتها، من خلالِ رؤيةٍ قانونيّة، مثل مفردة الإرهاب، وهذا ما عبّر عنه أكثر الباحثين من خلال الإشارة إلى الصعوبات التي تكتنف أي محاولة تهدف إلى تجاوز مشكلات التعريف المُستَحوذة عليه، والتي أكد عليها **أرنولد (Arnold)**، عندما رأى أنّ الإرهاب «ظاهرة وصفها أسهل من تعريفها»[١]، غير أنّ الإقرار بهذا الواقع الذي يشير إلى عدم وجود تعريف قانوني دقيق لمفردة الإرهاب، ينبغي أنْ «يكون

---

[١] Terrel E. Arnold, ***The Violence Formula: Why people Lend Sympathy and Support to Terrorism***, Lexington Books, ١٩٨٨, pp: ٧.

(نقلاً عن: محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٤٥).

باعثاً للمؤسسات العلميّة على القيام ببحث أكثر شمولاً وعمقاً، من أجل التوصّل إلى فهم هذه الظاهرة، وإلى تعريفٍ مقبولٍ عالميٍّ»[1]، وأن يكون ذلك التعريف أمراً مُلحّاً لا سبيل إلى تَجاوزه، لاسيّما وأنّه عند تعذر الاتفاق على ذلك، سوف لن نتمكن من إيجاد الحلّ الشامل والمُقنع لهذه الظاهرة، ولن نتمكن أيضاً من محاربتها وتفكيكها، وعندها ستتحول محاربة الإرهاب إلى أيديولوجيا، يصبح معها تعريف الإرهاب محاولةً عبثيّة، لأنّه «عندما يتحول شعار مكافحة الإرهاب إلى أيديولوجيا فلا بد من عدو ولو مفترض، تبدأ في اللحظة ذاتها حرب مفتوحة ضده»[2]، وذلك دون الالتفات إلى ضرورة وجود تعريف واضح للظاهرة المُحارَبَة، أو إلى مدى انطباق ذلك التعريف على الحالة المراد مكافحتها.

ومما ساعد في تأزيم المشكلة أنّ تلك الصعوبات التي يُقرّ بها معظم فقهاء القانون الوضعي، والتي تَحول دون وضع تعريفٍ جامعٍ وشاملٍ لمفردة الإرهاب، أصبحت تُشكّل حاجزاً في وجه كلّ الجهود المبذولة لإزالة اللبس والغموض الذي يحيط بها، حتى أنّ الأمم المتحدة ما زالت حتى الآن عاجزةً عن تقديم أي تعريفٍ محدّدٍ لظاهرة الإرهاب يمكن أنْ تتفق عليه شعوب العالم ومنظماته، وذلك بالرغم من أنه (الإرهاب المعاصر) أصبح خطراً عابراً للدول والقارات، وبات خطراً يُرعب الجميع بسبب نشره للذُعر والرّعب بصورة شموليّة ودوليّة[3]، وبناءً على كلّ ذلك فإننا بِتْنا نَلحظ وجود انقسامٍ في الاتجاهات بين فقهاء القانون الوضعي بشأن الموقف من تعريف الإرهاب، والجدوى من ذلك التعريف وأهميّته، ويتجلى ذلك الانقسام في اتجاهين:

الاتجاه الأول: ويقرّ أصحابه بما ذهب إليه **أرنولد،** من أنّ وصف هذه الظاهرة أسهل من تعريفها، ولذلك فإنّهم يرفضون القيام بأي محاولة لتعريف الإرهاب، بِدَعوى أنّه يمكننا أنْ نُدرك

(١) محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٤٧.

(٢) الدكتور عبد الغني عمار، **صناعة الإرهاب**، ص٢٧.

(٣) لا بُدَّ في هذا السياق من الإشارة إلى أمرين:

الأمر الأول: أنّه من الغباء أن نتصوّر أن هذا العالم بكل باحثيه، ومنظماته الحقوقيّة والدوليّة، وخبراءه القانونيّين، مازال عاجزاً عن القيام بصياغة تعريف محدّد ودقيق وشامل لمفردة الإرهاب، وأنّ ذلك بسبب صعوبة ثاوية في ذات الظاهرة أو المفردة، أو أن مردّ ذلك الفشل؛ هو قصور في الحقل الدلالي، أو المعجمي القانوني.

الأمر الثاني: أنّ التطوّرات والتغيّرات المتسارعة، والحاصلة في طبيعة العمليّات الإرهابيّة المعاصرة، والتي جعلت من الإرهاب خطراً كونيّاً يهدد كل الدول، دفعت بالأمم المتحدة عام ١٩٧٢م، إلى إضافة لفظ دولي (**International**) إلى كلمة الإرهاب وكذلك إيجاد لجنة متخصصة لدراسة الأسباب الرابضة خلف انتشار هذه الظاهرة. (للاطلاع على ما قامت به منظمة الأمم المتحدة انظر:
Luigi Miglioring, ***International terrorism in the United Nations Debates***, The Italian Yearbook of International Law, ١٩٧٦, p١٠٥.

نقلاً عن: الدكتور يحيى أحمد البنّا، **الإرهاب الدولي ومسؤوليّة شركات الطيران**، المعارف، الإسكندريّة، دط، ١٩٩٤م، ص١).

حقيقة الإرهاب، في حين يصعب علينا الوصول إلى تعريفٍ واضحٍ ومحدّدٍ له، فـ((غموض مصطلح الإرهاب يجعل من العسير تعريفه، خاصّة إذا علمنا أنّه يتداخل مع أمور كثيرة، وتتعلق به معاني أكثر))[١]، ولذلك فإنّ كلّ ((التعريفات المقترحة للإرهاب تعتبر لغواً وحشواً لا طائل منها))[٢]، وممن نادى بهذا الاتجاه الرافض للتعريف، عدد من الدول، وذلك في **المؤتمر الثامن لمنع الجريمة ومعاملة المسجونين** الذي عقد في **كوبا** سنة ١٩٩٠م، حيث ركّز فيه المؤتمرون على التدابير الفعّالة في مكافحة الإرهاب متجاهلين مسألة التعريف، ومنهم أيضاً الدول المشاركة في قمة الدول الصناعيّة في **طوكيو** عام ١٩٨٦م، وقد سبق وأن أوضحت مخاطرة عدم التعريف، الذي ينادي به أصحاب هذا الاتجاه من باحثين قانونيين ودول.

الاتجاه الثاني: يؤمن بضرورة التعريف وأهميّته مع تسليمه بصعوبة ذلك، وقد ظهرت في سبيل ذلك الكثير من المحاولات الهادفة إلى صَوْغ تعريف محدّد لهذه الظاهرة، وكما قام بدراسة ذلك العديد من القانونيّين والباحثين فضلاً عن المؤسسات البحثيّة المختلفة، وظهر بناءً على ذلك تعريفات قانونيّة متعدّدة، تباينت فيها وجهات النظرة والرؤى القانونيّة المُعبّرة عن مفهوم الإرهاب، وتمثّل كلّ ذلك إمّا بجهود قانونيّة فرديّة، أو إقليميّة، أو دوليّة، أو مؤسّساتيّة، أو أمميّة[٣].

وهذا ما سأقوم بتوضيحه ودراسته في المطالب الآتية، وذلك باستقراء أهمّ ما يمكنني الحصول عليه من تعريفاتٍ تحمل بعداً قانونيّاً لمفردة الإرهاب، وذلك لتوضيح الرّؤية القانونيّة الخاصّة بدلالة هذه المفردة، مع الاجتهاد في عدم تكرار التعريفات المتشابهة، والاكتفاء بالإشارة إليها في الحاشية إنْ وجدت.

---

(١) Daniel Heradstveit; ***The role of international terrorism in the Middle East and it's implication for conflict resolution***, the international terrorism & world security "Ed: Carlton David", London, Croom Helm, ١٩٧٥, p٩.

(نقلاً عن: الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص١١٤).

(٢) Sottile, A; ***Le terrorism international (R.C.A.D.I)***, ١٩٣٨, P١٢٣.

(٣) ممن أشار إلى هذين الاتجاهين في مسألة التعريف عدد من الباحثين انظر منهم:

الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص١١٤. والدكتور إمام حسانين عطا الله، **الإرهاب والبيان القانوني للجريمة: دراسة مقارنة**، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كليّة الحقوق، ١٩٩٩م، ص٩٣. والدكتور محمد عبد اللطيف عبد العال، **جريمة الإرهاب: دراسة مقارنة**، دار النهضة العربية، القاهرة، دط، ١٩٩٤م، ص ٣٨. الدكتور عماد ربيع، **جريمة الإرهاب في قانون العقوبات الأردني**، ص٥. والدكتور نبيه يوسف صالح، **جريمة الإرهاب وموقف التشريعات العقابيّة منها**، بحث مقدم لمؤتمر المقاومة والإرهاب في القانون والشريعة الإسلامية، الأردن، جامعة جرش الأهلية، المُقام مابين، ١٠ — ١٢ أيار ٢٠٠٥، ص٣. وأحمد جلال عز الدين، **الإرهاب والعنف السياسي**، ص٢٥ وما بعدها. والدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٥٨-٦١.

المطلب الأول: مفهوم الإرهاب عند الباحثين والفقهاء القانونيّين

ليس من المستَغْرَب في ظِلِّ عدم وجود تعريفٍ موحَّدٍ ومنضبطٍ لمفردة الإرهاب أن نجد عشرات المحاولات القانونيّة ـــ لدرجةٍ لا نكاد التمكُّن من القيام بحصرها أو استقرائها بصورة شموليّة ـــ الـتي جاءت بقصد الوصول إلى تعريفٍ متكاملٍ ومقبولٍ، لهذه الظاهرة السرطانيّة، والتي يرى فيها البعض أنّها ((نظام عصر الرعب))[١] في حين يَظنّ آخرون أمثال **جان بول سارتر وفرانتس فانون** من الفلاسفة، أنّها ((ظاهرة تحرير))[٢].

وفي ظِلِّ ذلك فإننا نجد أنّ الفقيه (القانوني) الهولندي الأصل **أَلكس شميد (Alex Schmid)** قد أحصى في كتابه عن الإرهاب السياسي حتى عام ١٩٨٣م، مئة وتسع تعريفات[٣]، وجاء ذلـــك في سياق تَنَاوُلِ تلك المحاولات المنتمية إلى الإطار القانوني، بالإضافة إلى الأطر الاجتماعية الأخرى المتعلقة بهذه الظاهرة.

وبعد جمع كل تلك التعريفات حاول **أَلكس شميد** اختزالها وصهرها في قالبٍ واحدٍ، لِيَصل من خلالها إلى أنّ ((الإرهاب)) هو ((**أسلوب من أساليب الصراع الذي تقع فيه الضحايا الجزافيّة أو الرمزيّة؛ كهدف عنف فعّال، وتشترك هذه الضحايا الفعّالة في خصائصها مع جماعة أو طبقة في خصائصها، ممـــا يشكل أساساً لانتقائها من أجل التضحية بها، ومن خلال الاستخدام السابق للعنف أو التهديد الجدي بالعنف، فإن أعضاء تلك الجماعة أو الطبقة الآخرين يوضعون في حالة من الخوف المزمن (الرهبة)، هذه الجماعة أو الطبقة؛ التي تمّ تقويض إحساس أعضائها بالأمن عن قصد، هي هدف الرهبة، وتعتبر التضحية بمن اتخذ هدفاً للعنف، عملاً غير سوي من قبل معظم المراقبين من جمهور المشاهدين على أســـاس مـــن قسوة، أو زمن (وقت السلم مثلاً) أو مكان (في غير ميادين القتال) عملية التضحية، أو عدم التقيـــد بقواعد القتال المقبولة في الحرب التقليديّة، وانتهاك حرمة القواعد هذه يخلق جمهوراً يقظاً خارج نطاق هدف الرهبة، ويحتمل أن تشكل قطاعات من هذا الجمهور بدورها هدف الاستمالة الرئيسي، والقصد من هذا الأسلوب غير المباشر للقتال هو إما شلّ حركة هدف الرهبة، وذلك من أجل إحداث إرباك أو إذعان، وإما لحشد أهداف من المطالب الثانوية (حكومة مثلاً)، أو أهداف للفت الانتباه (الرأي العـــام**

---

(١) سالم إبراهيم بن عامر، **العنف والإرهاب**، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ليبيا، دط، ١٩٨٨م، ص١٨.

(٢) ناصرة إقبال، **مشكلة الإرهاب: الأسباب ووسائل العلاج**، مقال منشور ضمن كتاب: **التزمت والعنف: مظاهرهما أسبابهما مداخل إلى الحلول الممكنة**، أندراوس بشته، وطاهر محمود، المكتبة البولسيّة، البنان، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٩٦.

(٣) انظر: الدكتور عبد الحسين شعبان، **الإسلام والإرهاب الدولي: ثلاثيّة الثلاثاء الدرامي، الدين، القانون، السياسة**، دار الحكمة، لنـــدن، ط١، ٢٠٠٢م، ص٦٥. ومحمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٤٥. وهيثم كيلاني، **الإرهاب الدولي**، بحث ضـــمن: **الموســـوعة العربيّـــة**، الجمهورية العربية السوريّة، دد، ط١، ١٩٩٨م، ج١، ص٩٦٠. والدكتور ناصر الزهراني، **مـــصادر الإرهـــاب**، مكتبـــة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ، ص١٦.

مثلاً)، لإدخال تغيرات على الموقف أو على السلوك، بحيث يصبح متعاطفاً مع المصالح القصيرة أو الطويلة المدى لمستخدمي هذا الأسلوب من الصراع»[١].

ربما لا يحتاج أي باحث للكثير من النظر، حتى يصل إلى القول بأن ما أفرزته مقارَبة **شميد** في تعريف الإرهاب، لا تحمل أيّاً من مقومات التعريف الجامع المانع؛ الذي ينظر إلى جوهر وذات الظاهرة؛ ولذا كانت محاولته بمنزلة شرحٍ لبواعثِ وأهدافِ هذه الظاهرة مع الإشارة إلى عدد من الطرق والوسائل المستخدمة في تنفيذها، بالإضافة إلى أنه (التعريف) بلغ من طول العبارة والتفصيل حداً يصعب معه الإلمام بالمعنى المراد، وبنحوٍ لا ينسجم مع طبيعة التعريف الحدّي، وهذا كلّه مع عدم التركيز على ذكر ما يُشير إلى أنواع الإرهاب[٢]، وإن كان كلامه يوحي بالإشارة إلى الإرهاب الجماعي المنظّم الذي يُمثّل أحد أنواع الإرهاب.

و لم يكن باقي الفقهاء القانونيّين الغربيّين أحسن حالاً من سابقهم، فقد حاول العديد من أولئك الفقهاء المساهمة في وضع تعريف لهذه الظاهرة المتصدِّرة في أغلب العلوم والاختصاصات، ولكن سرعان ما ظَهر على تعريفاتهم التأثّر الواضح بالخلفيّات الثقافية والسياسية والإيديولوجيّة التي يؤمن بها ذلك الفقيه (القانوني) الذي أقدم على محاولة صياغة التعريف، ونتيجةً لهذا جاءت تعريفاتهم بطريقةٍ عموميّة، يَصْعُب معها التفريق بينها وبين غيرها من الظواهر والجرائم المخالفة، مع عدم الانتباه للخلط الذي حصل عند معظمهم بين تعريف الأفعال والصور المدرجة تحت ظاهرة الإرهاب وبين تعريف كمفهوم يشتمل على أكثر من فعل أو شكل أو صورة.

وهذا فضلاً عن التعميم الذي وقعت فيه تلك التعريفات عندما نصّت في مجملها على حصر الإرهاب في بعض صوره وأنواعه ـــ إمّا بالتصريح أو بالإشارة ـــ؛ كالإرهاب الفردي أو الجماعي المنظّم، مع اكتفاء بعضها بالنمَط الداخلي منه، والذي لا يتجاوز مجال الدولة الواحدة، وكلّ ذلك دون التعرض لإرهاب الدولة الذي يُعدّ من أخطر أنواع الإرهاب وأشدّها عنفاً.

كما يظهر تركيز معظم القانونيّين على البعد السياسي ـــ وإنْ كان هذا البعد هو الأكثر ظهوراً وتأثيراً ـــ الذي تَكتنفه هذه الظاهرة، متجاهلين الأبعاد الأخرى التي تُمثّل مجمل الأهداف التي

---

(١) Alex Schmed and Albert J. Jongman, et al, ***Political Terrorism: A New Guide to Actors, Authors, Concepts***, Data Bases, Theories and Literature, (Rev ed; sterdam, Oxford, New York: North Holland Publishing, ١٩٨٨, p١-٢.

(نقلاً عن: محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٤٥-٤٦).

(٢) والتي تُعبر عن حقيقة هذه الظاهرة، وأهم ماصدقاتها، والتي سنقوم بتناولها في الفصل اللاحق.

يسعى الإرهاب إلى تحقيقها باتخاذه نشر الخوف وإثارة الرعب وسيلة إلى ذلك وأذكر منها على سبيل المثال الأهداف والبواعث الاقتصاديّة والاجتماعيّة والإثنيّة[١] والدينيّة والأيديولوجية والثقافيّة و...إلخ.

بالإضافة إلى أن مجمل تلك التعريفات لم تميّز أثناء التعريف بين شرعيّة العنف وعدم شرعيّته، على الرغم من خطورة ذلك في التفريق بين الأعمال الإرهابيّة وغيرها.

وكمثال يُعبِّر عن تلك التعريفات أذكر ما جاء على لسان أحد فقهاء القانون الغربيين، الذي رأى أنّ ((الإرهاب)): ((هو استخدام العنف أو التهديد باستخدامه من **فرد أو جماعة** تعمل لصالح سلطة قائمة أو ضدها عندما يكون القصد من ذلك العمل خلق حالة من القلق الشديد لدى مجموعة أكبر من الضحايا المباشرة للإرهاب، وإجبار تلك المجموعة على الموافقة على **المطالب السياسيّة** لمرتكبي العمل الإرهابي))[٢].

وهناك من التعريفات ما صيغ منها بطريقة عامّة وغير منضبطة يصعُب معها إدراك نقاط التمايُز بين ظاهرة الإرهاب وغيرها من الأعمال الأخرى، فضلاً عن عدم تحديدها لطبيعة العنف وماهيته، أو حتى التفريق بين ما هو مشروع (المقاومة ضد المحتلّين) من العنف وبين هو غير مشروع منه (الإرهاب وغيره)، وأذكر مثالاً على تلك التعريفات ما نُقل عن بعض فقهاء القانون من أنّ ((الإرهاب)) هو: ((الاستخدام التكتيكي للعنف الغاية منه أولاً خلق جو من الخوف والذعر لدى القسم الأكبر من الشعب))[٣].

---

(١) **الإثنيّة**: مفهوم أو كلمة يُقصد بها الشعب، وهناك من يراها مقابلة لكلمة أقليّة، ويُعرِّفها البعض بأنها مصطلح يُطلق لوصف الواقع الثقافي لمجموعة بشريّة، وقد تُستخدم لوصف مفاهيم تنطبق على العرق أو الحضارة أو الشعب أو القبيلة، وتُستخدم أيضاً للدلالة على السمة الطبيعيّة التي تتسم بها جماعة ما إزاء غيرها داخل المجتمع الواحد وهذه السمة قد تكون اللغة أو الثقافة أو الدين. (انظر: ناظم عبد الواحد الجاسور، **موسوعة علم السياسة**، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ١٤٢٥هـ، ص٣٨-٣٩).

(٢) جاء هذا التعريف على لسان **واردلوا** (***Wardlaw***)، ونُقل قريب منه عن **سونجا** (***Sunga***)، وعن **تورك** (***Tork***)، اللذين ركّزا على البُعد السياسي، وجاء أيضاً عن **دِلاّ بورتا** (***Della Porta***)، والخبير القانوني **جون.ف.مورفي** (***John f Murphy***)، والروسي **ل.ا.مودجوريان، وميكولاس** (***Mickolus***). (للاطلاع على كلّ تلك التعريفات بشكل موسّع بما فيها التعريف الذي ذكرته كنموذج عنها انظر: الدكتور محمد محيي الدين عوض، **تعريف الإرهاب**، بحث ضمن كتاب: **تشريعات مكافحة الإرهاب في الوطن العربي: الندوة العلمية الخمسون**، أكاديميّة نايف العربيّة للعلوم الأمنيّة، الرياض، دط، ١٤١٩هـ، ص٥٤-٥٨. والدكتور إسماعيل غزال، **الإرهاب والقانون الدولي**، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ، ص١٣. والدكتور أسامة محمد بدر، **مواجهة الإرهاب: دراسة في التشريع المصري المقارن**، دم، دط، ٢٠٠٠م، ص٢٣. الدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص١٠٧-١٠٨. ول.ا. مودجوريان، **الإرهاب: أكاذيب أم حقائق**، ترجمة: عبد الرحيم المقداد، وماجد البطح، دار دمشق، دمشق، ط١، ١٩٨٦م، ص٣١. والدكتور مدحت رمضان، **جرائم الإرهاب في ضوء الأحكام الموضوعيّة الإجرائيّة للقانون الجنائي الدولي الخاص**، دار النهضة العربيّة، مصر، دط، ١٩٩٥م، ص٨٤-٨٥. والدكتور محمد يسري إبراهيم دعبس، **الإرهاب الأسباب واستراتيجيّه المواجهة: رؤية في أنثربولرجيا الجريمة**، دار المعارف، مصر، دط، ١٩٩٥م، ص٥-٦.

(٣) نقل هذا التعريف عن **فريدلاند** (***Friedland***)، وجاء مثله أيضاً عن الفقيه النمساوي المدرِّس في جامعة **دوك** (***Duke***)، **ليمكن** (***Lemkin***)، **وجيفانوفتش** (***Givanovitch***)، **وسوتيل** (***Sottile***)، **ونيكو جنزبرج** (***Niko Gunzburg***)، والفقيه الإسباني

أخيراً لا بدّ من الإشارة في هذا السياق إلى ما نقل عن الكاتبين اليهوديين: **شلومي العار وأرئيل مراري**؛ كنموذج عن الفكر الصهيوني العدائي المتلاعب في الحقائق، إذ قالا أن «الإرهاب» هو «**استخدام العنف من قبل مجموعات ليست دولاً من أجل تحقيق أهداف سياسيّة واجتماعيّة**»(١)، وكأنّ هذا التعريف فُصِّل ليكون عل مقاس الحركات الوطنيّة الفلسطينية! وإنّه لَمِمَّا يثير السخرية أن يتحدث باحث إسرائيلي عن الإرهاب متناسياً إرهاب الدولة، ذلك الاسم المرادف للكيان الصهيوني الذي يمتلك تاريخاً حافلاً بالمجازر والمذابح البشريّة، والتي يشهد عليها التاريخ الفلسطيني.

سالدانا (*Saldana*)، وفراكوتي (*Ferracuti*)، وولتر (*Waltar*)، والفقيه الفرنسي **لوفاسير (*Levasseur*)، ولاكور، وبريان جينكز (*Jenkins*)، وديفيد بكفورد (*David Bickford*)**، الذي أضاف بعض الأهداف والأبعاد الفلسفية والدينية والأيديولوجيّة الكامن وراء انتشار هذه الظاهرة، ومن ذلك أيضاً ما جاء عن **جوليان فروند وجورج** لافو، اللذين وضعا تعرفاً عاماً وبعيداً عن أيّ ضبط أو تحديد، بحيث يمكن أنْ يشمل كل أنماط وأشكال العنف دون تفريق بينها. (للاطلاع على كلّ تلك التعريفات بشكل موسّع بما فيها التعريف الذي ذكرته كنموذج عنها انظر: الدكتور محمد محيي الدين عوض، **تعريف الإرهاب**، ص٥٤-٥٨. والدكتور عبد الرحمن حسين علاّم، **المسؤوليّة الجنائيّة في نطاق القانون الدولي الجنائي**، دار نهضة الشرق، دم، دط، ١٩٨٨م، ص١٧٥ وما بعدها. والدكتور مصطفى دبارة، **الإرهاب الدولي**، منشورات قاريونس، دم، ط١، ١٩٩٠م، ص١٢٨ وما بعدها. والدكتور محمد مؤنس محب الدين، **الإرهاب في القانون الجنائي على المستويين الوطني والدولي**، مكتبة الأنجلو المصريّة، مصر، دط، دت، ص٧٤ وما بعدها. والدكتور سالم محمد الأوجلي، **التدابير العمليّة لمنع ومكافحة الإرهاب**، بحث مقدم لمؤتمر المقاومة والإرهاب في القانون والشريعة الإسلامية، الأردن، جامعة جرش الأهلية، المُقام مابين، ١٠ ــ ١٢ أيار ٢٠٠٥، ص٥-٦. والدكتور محمد فتحي عيد، **واقع الإرهاب في الوطن العربي**، أكاديميّة نايف للعلوم العربيّة الأمنيّة، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ، ص٢٣. وسالم إبراهيم بن عامر، **العنف والإرهاب**، ص٩٠. وسليم قرحالي، **مفهوم الإرهاب في القانون الدولي**، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، جامعة الجزائر، عام ١٩٨٨ــ ١٩٨٩م، ص٣٧-٣٨. وثامر إبراهيم الجهماني، **مفهوم الإرهاب في القانون الدولي**، ص٢٥-٢٦. والمحامي محمود زكي شمس، وعمر الشامي، **الإرهاب الدولي وزيف أمريكا وإسرائيل: في ظل قانون العقوبات والقانون الدولي العام**، مطبعة الداودي، دمشق، ط١، ١٤٢٤هـ، ص٣٤. والدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص١٠٧-١٠٨. والدكتور مدحت رمضان، **جرائم الإرهاب في ضوء الأحكام الموضوعيّة الإجرائيّة للقانون الجنائي الدولي الخاص**، ص٨٤-٨٥. والدكتور محمد يسري إبراهيم دعبس، **الإرهاب الأسباب واستراتيجيّه المواجهة: رؤية في أنثربرلرجيا الجريمة**، دار المعارف، مصر، دط، ١٩٩٥م، ص٥. ونبيل الهادي، **أمراء الإرهاب في الشرق الأوسط**، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٨٥م، ص١١. الدكتور إسماعيل غزال، **الإرهاب والقانون الدولي**، ص١٣. والدكتور خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص٤٨-٤٩. والدكتور علي بن فايز الجحني، **التعاون العربي في مكافحة الإرهاب الاتفاقيّة العربيّة لمكافحة الإرهاب**، بحث ضمن كتاب: **مكافحة الإرهاب**، أكاديميّة نايف العربيّة للعلوم الأمنيّة، الرياض، دط، ١٤٢٠هـ، ص١٨٣. والدكتور نبيل أحمد حلمي، **الإرهاب الدولي: وفقاً لقواعد القانون الدولي العام**، دار النهضة العربيّة، القاهرة، دط، ١٩٨٨م، ص٣٠ وما بعدها. والدكتور أحمد محمد رفعت، وصالح بكر الطيار، **الإرهاب الدولي**، ص٢١٨-٢١٩).

(١) انظر: شلومي العار وأرئيل مراري، **الكتلة السوفيتيّة ومنظمات الإرهاب**، بحث ضمن كتاب: **أسلحة وإرهاب: وجهات نظر إسرائيليّة في ثلاثة أبحاث**، ترجمة دار الجيل، دار الجيل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينيّة، عُمَان، ط١، ١٩٩٠م، ص١١٧. وقريب من هذا المعنى ما ذكره **بنيامين نيتانياهو (*Netanyahu*)**، عندما قال بأنّ الإرهاب هو «استخدام العنف الإرهابي ضد دولة معيّنة بواسطة دولة أخرى، تستغل الإرهابيين لشن حرب من خلال الأفراد، أو كبديل للحرب التقليديّة، وأحياناً يأتي الإرهاب من حركة أجنبيّة، تتمتع بتأييد دولة مستقلّة، تسمح وتشجع نمو هذه الحركات على أرضها». (بنيامين نيتانياهو، **محاربة الإرهاب**، ترجمة: عمر السيد، وأيمن حامد، دار النهار، مصر، ط١، ١٩٩٦م، ص٥١).

هذا كل ما يتعلّق بالتعريفات الواردة عن بعض الباحثين والقانونيين الغربيين، وقد قدّمتهم بالذكر؛ لأن أول ظهورٍ لهذه الظاهرة كمصطلح كان في مجتمعهم وأدبيّات علومهم، ومن خلال ما تقدّم نصل إلى أنّ مجمل المفهوم الغربي للإرهاب إنّما ينطلق من أنّ «الإرهاب في كلّ أشكاله تجب إدانته سواء حملت عليه أسباب إجراميّة محضة، أو كان شكلاً من أشكال المقاومة المشروعة، أو قام في نطاق كفاح لتحرير الوطن»[1]، وذلك مع التجاهل التام لأخطر أنواع الإرهاب، الذي ترعاه وتقوم به الدول.

أمّا ما يمكن أن يُذكَر من جهود المتخصصين والباحثين القانونيين العرب، ومحاولاتهم الفقهيّة (القانونيّة) في تحديد جوهر هذه المفردة وضبط ماهيّتها، فإنّ مراجعة شاملة لكل ما أُثير من جدل صاخب حول هذه المفرد تؤكد على وجود خلل معرفيّ واضح في مجمل ما أمكنني مراجعته من تلك التعريفات، فعلى الرغم من كثرة تلك المقاربات القانونية المتخصصة، إلاّ أنها ظلّت عاجزةً عن تجاوز مشكلة التعريف، بصياغة تعريف حدّي لهذه الظاهرة، يمكنه أن يستوعب كلّ جزئيّاتها المتعدّدة والمتغيّرة بآن واحد، وذلك من خلال رؤيةٍ تهتم بالجوهر والماهيّة، لا بالوصف والرَّسْم، ولا تستبعد في نفس الوقت نقاط التمايز والافتراق بين هذه المفردة وغيرها من المفاهيم الأخرى، مع ضرورة الانتباه إلى أنّه ينبغي على التعريف المُقترَح أنْ يكون قادراً على الانسجام مع الإفرازات المتجددة والمتغيّرة، من الأعمال الوسائل والأشكال ، التي يمكن أنْ تندرج تحت مسمّى الإرهاب.

تحقيقاً لكلّ ذلك حاول عدد من فقهاء القانون وأساتذته، إيجاد تعريف لمفردة الإرهاب من منظور عربي، ولكن على الرغم من أنّ معظمهم كانوا أكثر موضوعيّة، وشموليّة في دراسة وتبيين جوانب هذه الظاهرة وأنواعها المشتهرة، من الفقهاء الغربيين، إلاّ أنهم لم يتمكنوا كغيرهم من الوصول إلى تعريف جامع ومانع لها، واكتفوا بصياغة تعريفات إجرائيّة تفصيليّة أقرب ما تكون إلى شرحٍ لطبيعة هذه الظاهرة وللأعمال والصور التي تنطوي تحتها، وهذا من خلال الإشارة إلى عددٍ من الصِّفات والسِّمات التي تميّزها عن غيرها، والتنويه إلى بعض الوسائل المستخدمة فيها، وبعض الغايات والأهداف التي ترمي إلى تحقيقها.

وقد جاء ذلك بطريقة عموميّة ومُلْتبِسة وغير معياريّة في أغلب الأحيان، بالإضافة إلى أنها مفصّلة ومطولة، بحيث لا تتلاءم مع طبيعة التعريف الجامع المانع، وهذا كلّه فضلاً عن عدم تمكّنها من حصر كل الصور والأشكال المختلفة لهذه الظاهرة، والتي تتمتع بطابعٍ لا نهائيٍّ من الأنواع والأشكال والصور، كما سبق وأشرت.

---

(١) ناصرة إقبال، **مشكلة الإرهاب: الأسباب ووسائل العلاج**، ص١٩٦.

ومن الأمثلة على هذه التعريفات أذكر ما قام به **هيثم موسى حسن**، الذي عرض جملة من التعريفات ثم خلُص إلى تعريفٍ رأى أنّه تجاوز كل الإشكالات التي وقع فيها غيره، ولكن دون أن يتنبّه إلى طول التعريف المُقترح عنده، حيث بلغ حدّاً يصعب معه الإلمام بالمعنى المراد توضيحه، إضافةً إلى أنّه اعتمد في تعريفه على طريقة التوصيف التي تنظر إلى ذوات الأحداث والأشخاص، وقد تجلّى ذلك من خلال ذكره لبعض الصور المنْطَوية تحت دائرة الأعمال الإرهابيّة، وتعداداه لبعض الغايات التي يُتَوقّع أن تكون هي المحرّض على القيام به، فكان عمله بذلك توصيفاً للإرهاب وليس تعريفاً له، وكانت مقاربته تلك بمترلة تعريف إجرائي يَنْظر إلى رسوم وماصدقات المُعرَّف.

هذا الذي تحدّثت عنه نلحظه في تعريفه للإرهاب الدولي بأنّه «كلّ فعل عدواني إكراهي منظّم ومقصود ــ أيّا كانت وسائله أو ضحاياه، وبغض النظر عن جنسيّة فاعله، أو صفته (مدني أو عسكري)، أو ديانته، وسواء أكان يعمل لمصلحته أو لصالح جماعة أو دولة ما ــ يُستخدم أو يُهدّد باستعماله، لإحداث أو نشر حالة من الذعر أو الترهيب والترويع لدى أذهان فئة معيّنة من الأشخاص، أو عند شعب بأكمله، بغية تحقيق أهداف محددة ــ سياسيّة أو عسكرية أو اجتماعية أو إعلامية دعائيّة ــ ويتمخّض عنه وقوع اعتداء خطير على حقوق الإنسان أو حقوق الشعوب أو إخلال جسيم بالنظام العام للدولة، أو تعريض سيادتها وسلامة أراضيها ووحدة سكانها وأمنها للخطر، وذلك فيما إذا تعدّت عناصر هذا الفعل أو آثاره الحدود الإقليميّة لدولة واحدة»[١]، وبالنظر للفقرة الأخيرة في تعريفه نجد أنّه كان يحاول تعريف نوع خاص من أنواع الإرهاب، وهو «الإرهاب الدولي».

ومن التعريفات التي جاءت عند بعض الكتاب والقانونيين العرب، والتي لم تخلُ من المشكلات التي ذكرتها في المحاولة السابقة لتعريف الإرهاب، ما نجده عند **محمد إبراهيم دعبس**، الذي رأى أنّ الإرهاب «هو العنف المنظّم بمختلف أشكاله الموجه نحو مجتمع ما أو حتى التهديد بهذا العنف سواء أكان هذا المجتمع دولة أو مجموعة من الدول أو جماعة سياسيّة أو عقائديّة، على يد **جماعة ذات طابع تنظيمي**، بهدف هو إحداث حالة من التهديد والفوضى لتحقيق السيطرة على هذا المجتمع أو تقويض سيطرة أخرى مهيمنة عليه»[٢]، ومما يُؤخذ على هذا التعريف أنّه اقتصر الممارَسات الإرهابيّة على ما

---

(١) انظر: الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص١٧٥.

(٢) محمد يسري إبراهيم دعبس، **الإرهاب: الأسباب واستراتيجيّة المواجهة**، ص٥. وقد جاء عند عدد من الكتاب والقانونيين ما يَقرُب من هذا التعريف، وكانت في مجملها لا تخلوا من الإشكالات التي جاءت عند الدكتور **دعبس**، وقبله عند الدكتور **هيثم**، وربّما كان أهم ما يظهر على تعريفاتهم اختزالهم لإرهاب ببعض أنواعه وهو ما يصدر عن الجماعات المنظمة متناسين إرهاب الدولة وإرهاب الأفراد، وأُشير إلى بعض تلك المحاولات على سبيل المثال لا الحصر، فمن ذلك ما جاء عند **نبيل فوزات نوفل**، **وعبد الناصر حريز**، **وحشمت درويش**، وأيضاً ما جاء عند **عبد العزيز مخيمر**، **وصلاح الدين عامر**، **وأحمد جلال عز الدين**، **ومحمد مؤنس محب الدين**، ونبيل **حلمي**، ومن تلك المحاولات أيضاً ما قام به **عصام رمضان**، الذي اعتمد في تعريفه غير الشامل على المعيار السياسي كهدف وحيد

يقوم منها ضمن إطار جماعي منظم، ولتحقيق هدف محدود لا يعدو أن يكون قلب نظام حكم قائم في دولة ما.

ومن تلك التعريفات التي تشبه إلى حدّ كبير التعريف السابق مع التركيز على الجانب السياسي في الإرهاب[(١)]، ما جاء عند **العكرة**، الذي اقترح تعريفاً للإرهاب السياسي بأنّه «**منهج نزاع عنيف يرمي فاعله بمقتضاه وبواسطة الرهبة الناجمة عن العنف، إلى تغليب رأيه السياسي أو إلى فرض سيطرته على المجتمع، أو الدولة؛ من أجل المحافظة على علاقات اجتماعيّة عامة، أو من أجل تغييرها، أو تدميرها**»[(٢)].

ومن ذلك أيضاً ما جاء عند **أحمد رفعت، وصالح الطيار** الَّذَيْن لم يحدّدان ضابطاً للعنف، يمكن من خلاله التفريق بين العنف المشروع (المقاومة)، وغير المشروع، وذلك عندما ذهبا إلى أنّ الإرهاب

للممارَسات الإرهابية، ومنها أيضاً تعريف الدكتور **عبد الوهاب حومد**، الذي حصر الإرهاب بما كان يحمل هدفاً اجتماعيّاً، وغير ذلك من التعريفات الكثيرة التي لا تختلف عمّا أشرت إليه من محاولات، وقد اكتفيت هنا بالإشارة إلى نقاط الخلل التي تحتوي عليها التعريفات الْمُشَار إليها، مع الإحالة إلى مكان وجودها، دون ذكر تفصيلي للتعريف خشية الإطالة والتكرار دون أي فائدة علمية مرجوّة. (للاطلاع على تلك التعريفات وغيرها بشكل مفصّل انظر: الدكتور سليمان عبد الرحمن الحقيل، **حقيقة وموقف الإسلام من التطرف والإرهاب**، دد، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ، ص٧٥. والدكتور عبد الوهاب الكيالي، وآخرون، **موسوعة السياسة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٩م، ج١، ص١٣٥. ونبيل فوزات نوفل، **الإرهاب الدولي: الجذور والحقيقة**، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط١، ٢٠٠٣م، ص١٣٧. وعبد الناصر حريز، **النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي: دراسة مقارنة مع النازيّة والفاشستيّة والنظام العنصري في جنوب أفريقيا**، مكتبة مدبولي، مصر، ط١، ١٤١٧هـ، ص٢٦. وحشمت درويش، **الإرهاب الدولي وعمليّات إنقاذ الرهائن**، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، دط، ١٩٩٧م، ص١٧. والدكتور عبد العزيز مخيمر عبد الهادي، **الإرهاب الدولي: مع دراسة للاتفاقيات الدولية والقرارات الصادرة عن المنظمات الدولية**، دار النهضة العربية، القاهرة، دط، ١٩٨٦م، ص٥٧-٦٠. والدكتور خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص٦٩. وصلاح الدين عامر، **المقاومة الشعبيّة المسلّحة في القانون الدولي العام**، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٧م، ص٤٨٦. ومصطفى الفقي، **الإرهاب: رؤية مختلفة**، مقال منشور في صحيفة الحياة، تصدر عن دار الحياة في لندن (نسخة البنان)، تشرين الأول، الثلاثاء، ٢٠٠١م، العدد: ١٤٠٧٩٠. والدكتور أحمد جلال عز الدين، **الإرهاب والعنف السياسي**، ص٤٩. ونور الدين هنداوي، **السياسة الجنائيّة للمشرّع المصري في مواجهة جرائم الإرهاب**، دار النهضة العربية، القاهرة، دط، ١٩٨٣م، ص١٠. والدكتور محمد مؤنس محب الدين، **الإرهاب على المستوى الإقليمي: الاستراتيجيّات الأمنيّة**، بحث ضمن كتاب: **تشريعات مكافحة الإرهاب في الوطن العربي: الندوة العلمية الخمسون**، ص٢١٤. وعصام رمضان، **الأبعاد القانونيّة للإرهاب الدولي**، مجلّة السياسة الدوليّة، عدد٨٥، يوليو/تموز، ١٩٨٦م، ص٢٤. والدكتور عبد الوهاب حومد، **الإجرام السياسي**، دار المعارف، بيروت، دط، ١٩٦٣م، ص٢٢٠. وعلي بن فايز الجحني، **التعاون العربي في مكافحة الإرهاب الاتفاقيّة العربيّة لمكافحة الإرهاب**، ص١٨٢. ومحمود نجيب حسني، **شرح قانون العقوبات: القسم العام**، القاهرة، ط٤، ١٩٧٧م، ص٢٦٢. وخليل فاضل، **سيكولوجيا الإرهاب السياسي**، دار الطباعة المتميّزة، القاهرة، ط١، ١٩٩١م، ص٧٧. ونبيل أحمد حلمي، **الإرهاب الدولي: وفقاً لقواعد القانون الدولي العام**، ص٣٥-٣٦. ورفعت السعيد، **الإرهاب إسلام أم تأسلم**، دار سينا، مصر، ط١، ١٩٩٥م، ص٢٧٢.

(١) ربما كان ذلك انسجاما منه مع بحثه الذي أراد فيه دراسة الإرهاب السياسي دون سواه، وقد عبّر عن ذلك من خلال العنوان الذي اختاره لدراسته، أو لكتابه.

(٢) انظر: أدونيس العكرة، **الإرهاب السياسي: بحثٌ في أصول الظاهرة وأبعادها الإنسانيّة**، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م، ص٩٣.

«**استخدام طرق عنيفة**»[١] دون أي قيد لطبيعة العنف الذي يُعدّ من أهمّ مثيرات الجدل حول المفهوم، فضلاً عن إنكارهما للإرهاب الجماعي، ولإرهاب الدولة؛ الذي يُعدّ من أخطر الأنواع[٢].

ومن تلك التعريفات أيضاً ما جاء عن الدكتور **غزال**، الذي لم يُمَايز بين الإرهاب والنضال الثوري، مؤكداً على أنّ الإرهاب في حقيقته أيديولوجيا وفِكْر يُسوّغ لانتشار أعمال العنف، والتي تركها هي الأخرى دون ضابط محدّد[٣].

ومنها محاولة **حسانين خليل**، الذي رأى أنّ الإرهاب «هو الأسلوب أو الطريقة المستخدمة، التي من طبيعتها إثارة الرعب والفزع بقصد الوصول إلى الهدف النهائي»[٤] وبهذا يكون قد شمل في تعريفه كلّ الجرائم التي من شأنها إثارة الرعب، علماً إنّ كثيراً منها لا يدخل ضمن ظاهرة الإرهاب، وربما كان سَبَب هذا الخلط المفهومي الذي أوحى به التعريف، هو مجيئه بطريقة عامّة وغير واضحة، يصعب معها تحديد نقاط الافتراق بين ماهيّة الفعل الإرهابي وبين غيره من الأفعال الأخرى المخالفة.

وتُعدّ محاولة البروفيسور **شريف بسيوني** ــ كأحد أشهر رواد علم القانون خصوصاً في مجال الإرهاب ــ من أقدم وأشهر المحاولات التي أقدمت على التوصيف القانوني لهذه الظاهرة، عندما رأى أنّ «**الإرهاب هو استراتيجيّة عنف مُحرّم دوليًّا، تحفزها بواعث عقائديّة (أيديولوجية)، وتتوخى إحداث عنف مرعب داخل شريحة خاصّة من مجتمع معيّن؛ لتحقيق الوصول إلى السلطة أو للقيام بدعاية لمطلب أو لمنظمة، بغضّ النظر عمّا إذا كان مقترفو العنف يعملون من أجل أنفسهم ونيابة عنها، أم نيابة عن دولة من الدول**»[٥] [٦].

---

(١) الدكتور أحمد محمد رفعت، وصالح بكر الطيار، **الإرهاب الدولي**، ص٢٢٦.

(٢) انظر: **م ن**، ص٢٢٨.

(٣) انظر: الدكتور إسماعيل غزال، **الإرهاب والقانون الدولي**، ص١٦. وممن أشار إلى أن الإرهاب فعل جرمي مترتب على موقف فكري، رفعت السعيد. انظر: رفعت السعيد، **الإرهاب إسلام أم تأسلم**، دار سينا، مصر، ط١، ١٩٩٥م، ص٢٧٢.

(٤) الدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٧٢.

(٥) Bassiouni, M, Ch, ***Legal Responses to International Terrorism***, U.S. Procedural Aspects. Dordrecht, Boston, London: Martinus Nijhoff, Publisher, ١٩٨٨, p٢٣.

(نقلاً عن: الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص١٣٤. والدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٤٨).

(٦) ويقرُب من تعريف **بسيوني**، التعريف الذي ذكره الدكتور **محمد عزيز شكري**، مؤكدا على أن الإرهاب هو ما كان لأهداف سياسيّة وحسب، كما أشار في تعريفه إلى ما يُعبّر عن كل أنواع الإرهاب، مضيفاً لمفردة الإرهاب أبعاداً جديدة تشمل زمني السلم والحرب، وقد خالف الدكتور **شكري** بتلك النقطة ما جاء عند الدكتورة **أمل يازجي** من النصّ صراحة على استثناء زمن الحرب من مفهوم الإرهاب، مع تأكيدها على اختصار مفهوم الإرهاب من المنظور القانوني بما كان لأهداف وغايات سياسيّة فقط، وأما ما عدا ذلك من الأهداف الأخرى فلا تندرج برأيها تحت مفهوم الإرهاب. (للاطلاع على تلك التعريفات انظر: محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٢٠٤. الدكتورة أمل يازجي، والدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي والنظام العالمي الراهن**، ص٧٠).

أخيراً لا بُدّ من الإشارة إلى تلك الوثيقة التي قام بصياغتها، والتصديق عليها، عدد كبير من القانونيين المتخصصين، والباحثين الأكاديميين، تحت عنوان: **مفهوم الإرهاب والمقاومة، رؤية عربيّة إسلاميّة**، والتي ساهمت في تحديد مفهوم الإرهاب، ورأت أنّه «**استخدام غير مشروع للعنف أو تهديد باستخدامه، ببواعث غير مشروعة، يبث الرعب بين الناس ويُعرّض حياة الأبرياء للخطر، سواء أقامت به دولة أم مجموعة أم فرد، وذلك لتحقيق مصالح غير مشروعة، وهو بذلك يختلف كليّاً عن حالات اللجوء إلى القوّة المسلحة في إطار المقاومة المشروعة**»[١].

لقد كادت أن تتمكّن هذه المحاولة في تعريف الإرهاب، من استكمال مجمل الشروط التي ينبغي توّفرها في التعريفات العلميّة المنضبطة، كما كادت أن تتمكن من تجاوز كل الإشكالات التي لم تسلم منها المحاولات القانونيّة الأخرى، وذلك من خلال اعتمادها منهج النظر إلى ماهيّة الأعمال المُكَوِّنة لهذه الظاهرة المدروسة (الإرهاب)، بيد أنها لم تستمر في التعامل معها كمفردة تشتمل على صور وماصدقات متعدّدة، وتجلّى ذلك عند تعدادها لأنواع الإرهاب الثلاثة، في حين كان يكفي الإشارة إلى ما يفيد الدلالة عليها بشكل مجمل وغير مفصّل.

كما كان ينبغي ــ أيضاً ــ اختصار الجملة الأخيرة من مفردات التعريف ومحترزاته والتي تؤكد على إخراج المقاومة المشروعة، وحق الشعوب فيها من ماصدقات التعريف لاسيّما وأنها بمترلة شرح وتكرار للدلالة اللازمة من القول بأنّ الإرهاب «استخدام غير مشروع».

ومن أهم ما يمكن أنْ يؤخذ على التعريف اقتصاره على الأهداف بما كان غير مشروعاً منها، وهل الهدف المشروع يبيح الاستخدام غير المشروع للعنف؟!.

ولكن بالرغم من كل ذلك فإنّ هذا التعريف يُعدّ من أفضل التعريفات التي ذُكرت ومن أكثرها ملامسة لجوهر وماهيّة الإرهاب، وهذا ما غاب عن مجمل المحاولات القانونيّة، التي لم تتمكن من صياغة تعريف حدّي جامع ومانع لهذه المفردة، مؤكدةً بذلك على حالة الغموض ــ المتأثرة بأسباب متعدّدة ــ المحيطة بالرؤى القانونيّة، حيَال مسألة التعريف.

المطلب الثاني: مفهوم الإرهاب في القوانين والتشريعات الرسميّة

لم يَعُدْ من المُبرّر أن تنأى القوانين الرسميّة بنفسها بعيداً عن هذا الواقع الذي بات يُرْبك الجميع؛ باستحواذه على مختلف مفردات الحياة اليوميّة، دون أن تلتمس له علاجاً يستأصله ويخفف من وطأته، وأصبح من واجب الدول العربيّة وغير العربيّة الإسراع باتخاذ الإجراءات والتدابير العملية التي ترمي

(١) أعدّ هذه الوثيقة **مركز دراسات الشرق الأوسط**، الأردن، عمان، بتاريخ: ٢٤ أيار ٢٠٠٣، وقد ساهم في صياغتها والتوقيع عليها عدد كبير من الباحثين، ومن مختلف الدول، ويمكن مراجعتها على موقع: http://www.***mesc.com.jo***/attachm١.htm

إلى محاربة الإرهاب الجرمي ومحاصرته والبدء بالعمل على تبنّي منهجيّة مدروسة ترمي إلى ذلك، ومن أولى وأهم الخطوات التي ينبغي اعتمادها في ذلك التعرُّف على ماهيّة وحقيقة هذه الظاهرة، بتحديد معناها، ووضع الضوابط والمحترزات التي تميّزها عما سواها، سيّما وأنّ معرفة دلالات المفردات ومفاهيمها يُعدّ مدخلاً هاماً لتضيق دائرة الإشكاليّة ومن ثمّ المقدرة على وضع الحلول المحكمة.

وتحقيقاً لذلك، فإننا بتنا نلحَظ الكثير من التشريعات التي فُرِضَتْ لمواجهة هذا الواقع المرفوض، والذي يتفق الجميع (الدول) على حتميّة رفضه، غير أنّ المَلحظ المُثير للجدل، والذي ساعد في تأزيم المشكلة بين دول العالم، فيما يتعلّق بهذه الظاهرة، هو الاختلاف البيِّن في ماصدقات هذه الظاهرة، والخلط المفهومي بين مفردة الإرهاب والمفردات الأخرى، والعنصر الأكثر تأثيراً في ذلك، إنما يرجع إلى اختلاف الأطر الثقافيّة، والمصالح الذاتيّة لبعض الدول؛ كتبرير إرهاب الدولة وتجريم أعمال المقاومة ضدّ المعتدين على الحقوق والممتلكات وتصنيفها كأعمال إرهابيّة.

وبعيداً عن كلّ ذلك فإن مراجعة شاملة لمعظم ما جاء من محاولات قانونيّة، ضمن التشريعات والقوانين الخاصّة بالدول غير العربيّة، مما يتعلق بتحديد هذه المفردة وضبط دلالتها، تؤكد على أنها لم تتمكّن من الوصول إلى درجة التعريف الجامع المانع الذي يُكْتَفَى به للتعرّف على كُنْه وحقيقة هذه الظاهرة، بحيث يكون المعنى المراد منها واضحاً وشاملاً لكل ماصدقاتها، ويكون فارقاً لها عمّا يخالفها دون الاكتفاء بتعريفات إجرائيّة، تشرح أشكال وصور هذه الظاهرة، بطريقة لا تنسجم مع طبيعتها المتغيّرة والمتجددة.

ومن أهم الأمثلة التي يمكن أن تذكر في هذا السياق ــ من الجانب الغربي ــ، ما قامت به عدد من المؤسسات الحكوميّة الرسميّة في الولايات الأمريكية من اقتراحاتٍ كثيرة لتعريف الإرهاب[١]، بيد أنّها في مجملها كانت متفّقة على قواسم مشتركة واحدة تظهر في «تركيزها الملاحظ والمبالغ فيه على موضوع الإرهاب الفردي أو الإرهاب المرتكب في مناطق محددة من العالم، ومن قبل فاعلين معيّنين بالذات وهم في واقع الأمر خصوم الولايات المتحدّة»[٢]، وربيبتها المحبّبة إسرائيل، هذا بالإضافة إلى تركيز معظمها على البُعْد السياسي المؤثّر في انتشار أعمال الإرهاب، مُعبّرةً بذلك عن السياسة

---

(١) ومن الأمثلة على تلك المؤسسات التي قامت بتعريف الإرهاب أذكر: **الكونغرس، ووزارة الدفاع، ووزارة العدل الأمريكية، ووكالة الاستخبارات المركزة (*C.I.A*)**، ومكتب **التحقيقات الفدرالي (*F.B.I*)**، **والجيش الأمريكي، وفريق المهمات الخاصّة**، وغيرها من المؤسسات الحكومية الأخرى. (للاطلاع على تلك التعريفات انظر: الدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص١٠٥-١٠٦. والدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص١٧٢-١٧٣. والدكتور هشام الحديدي، **الإرهاب: بذوره وبثوره زمانه ومكانه وشخوصه**، الدار المصرية اللبنانيّة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م، ص٤٩. والدكتور ثامر إبراهيم الجهماني، **مفهوم الإرهاب في القانون الدولي**، ص٣٦. وخالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص٤٥٨ وما بعدها).

(٢) الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص١٧٢.

الأمريكيّة والأيديولوجيّة الخاصة بها والتي ترى أنّ كل عمل عنيف موجه ضدّها أو صادر عن غير حلفائها هو الإرهاب الذي ينبغي على الهيئات الدوليّة مكافحته، وما عداه من قتل وتدمير يصدر عن قوّتها أو عن أحد حلفائها فهو نشر للحريّة والعدالة!؟[١]، ومن أكثر التعريفات الأمريكيّة تعبيراً عن هذه النتيجة ما جاء عن **وزارتها الخارجيّة** عام ١٩٨٨م، حيث رأت أنّ الإرهاب «**عنف ذو باعث سياسي، يرتكب عن سابق تصوّر وتصميم، ضد أهداف غير حربيّة من قبل مجموعات وطنيّة فرعيّة أو عملاء سريين، ويقصد به عادة التأثير على جمهور ما**»[٢].

ومن الأمثلة على ذلك ــ أيضاً ــ ما جاء في قانون العقوبات **البريطاني** الصادر عام ١٩٧٦م، وما يُمَيِّز هذا التعريف أنّه أضاف إلى تعريف الإرهاب الإشارة إلى أسماء عدد من المنظمات التي وُسِمَت بأنها إرهابيّة، **كمنظمة الجيش الجمهوري الأيرلندي**، كما ويعطي القانون الحق لوزير الداخليّة في تجريم أي منظمة يثبت تورطها في أعمال إرهابية داخل **بريطانيا**[٣]، إضافة إلى ذلك نجده حصر الإرهاب في ما كان لأهداف سياسية حيث رأى أنّ الإرهاب «استخدام العنف لغايات سياسيّة»[٤].

ومنها التعريف **الفرنسي**، المنصوص عليه في القانون الفرنسي رقم: (١٠٢٠/٨٦) والصادر عام ١٩٨٦م، وفيه أنّ «**الإرهاب هو خرق للقانون يُقدِم عليه فرد من الأفراد، أو تنظيم جماعي؛ بهدف إثارة اضطراب خطير في النظام العام عن طريق التهديد والترهيب**»[٥]، وما يلاحظ على هذا التعريف أنّه اختزل مفهوم الإرهاب، بالعمل الهمجي الذي يقع من فرد أو منظمة جماعيّة فقط، وبهدف خلق حالة من الاضطراب في النظام العام.

ومنها أيضاً تعريف مكتب جمهوريّة **ألمانيا الاتحاديّة** لحماية الدستور، الصادر عام ١٩٨٥م[٦]، والذي رَكّز على الهدف السياسي الذي يسعى الإرهابي إلى تحقيقه من خلال جرائم قاسية مُوجَّهة إلى الممتلكات والأشخاص.

---

(١) يجد المتابع لمسيرة مفهوم الإرهاب أن الولايات الأمريكية لم توافق على أي تعريف، بالرغم من المحاولات الكثيرة لتعريفه؛ ولا يوجد تبرير لموقفها هذا سوى أنها تريد حصره بمن يعاديها، أو يناهض الكيان الإسرائيلي، كما لا تريد أن يوصف العمل بأنه إرهابي مهما بلغت فظاعته إلاّ إن كان صادراً عن جهة غير حكومية، وذلك من أجل حصر الإرهاب بالأعمال الفرديّة ذات البعد السياسي، وبالتالي إبعاد نفسها، واستثناء الأعمال التي تقوم بها إسرائيل عن أي تهمة. انظر: مجموعة من العلماء والمثقفين السعوديين، **خطاب إلى الغرب: رؤية من السعوديّة**، غيناء للدراسات والإعلام، الرياض، ط ١، دت، ص٤٤.

(٢) انظر: الدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص١٠٦.

(٣) انظر: الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص١٧٢.

(٤) **م ن**، ص ن.

(٥) الدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٥١.

(٦) انظر: **م ن**، ص١٠٦.

هذه بعض النماذج عن التعريفات التي صِيْغَتْ في عدد من القوانين الغربيّة الرّسميّة، والتي لم تخلُ من خلل وتأثّر كبير بالخلفيّات الثقافيّة والسياسيّة للدول، غير أنها مع ذلك يمكن أنْ تساعد في تشكيل التصوّر القانوني للرؤية الغربية الخاصّة بهذه الظاهرة.

أمّا ما جاء من التعريفات ضمن القوانين والتشريعات الرسميّة ، من الجانب العربي، فإنّ الملاحظ على كل التعريفات الخاصّة بهذه الظاهرة والتي تسنّى لي الإطلاع عليها، أَخْذها بمنهج التعريف الوصفي التفصيلي، الذي لا يَنْظر إلى ماهيّة الأحداث نظرة تكامليّة أو شموليّة، وإنما ينظر إلى رسومها، وجزئيّاتها، كأنماط مدرجة ضمن إطار الظاهرة الكليّة، والتعامل معها كنماذج معبّرة عن صورها وماصدقاتها المتعدّدة، وشأنها في ذلك شأن الكثير من التعريفات التي جاءت كمقارَبة مفهوميّة لدلالة مفردة الإرهاب، ومعلومٌ أنّ هذه الطريقة الإجرائيّة في تعريف الإرهاب تتسم بطابع العموميّة وعدم الضبط والاقتصار على بعض الصور والأحداث المُجرَّمة، مما يحتّم على تلك التشريعات القيام بصياغة القوانين الجديدة لكل ما يواجهها من الصور والأعمال المتجددة والتابعة للظاهرة الكليّة.

ويُعدّ التعريف المُدرج ضمن قانون العقوبات **السوري** الصادر بالمرسوم التشريعي رقم١٤٨، بتاريخ٢٢حزيران١٩٤٩، من أهم الأمثلة المعبّرة عن تلك المحاولات القانونية، المعتمدة على هذه الطريقة في سياق تعريف ظاهرة الإرهاب، كـ«جريمة مستقلة بحدّ ذاتها»[١]، وقد جاء فيه أن الإرهاب هو «**جميع الأفعال التي ترمي إلى إيجاد حالة ذعر، وتُرتكب بوسائل كالأدوات المتفجرة والمواد الملتهبة والمنتجات السامة أو المحرقة والعوامل الوبائيّة أو الجرثوميّة، التي من شأنها أن تُحْدِث خطراً عاماً**»[٢]، ومن أهم ما يؤخذ على هذا التعريف التركيز الواضح على الوسائل المستخدمة في العمل الموصوف بالإرهاب، مع عدم تعرّضه إلى أنواع الإرهاب، وإنْ كانت المادة٣٠٦، من هذه القانون توحي بالإشارة إلى الإرهاب الجماعي المنظم دون سواه، وربما كان عذره في ذلك عدم تبلور هذه الظاهرة بشكلها المعاصر؛ بسبب قِدَم الفترة الزمنية التي صِيْغَ فيها التعريف.

ويشابهه من التعريفات المذكورة في القوانين والتشريعات العربية، إلى حدّ التطابق، التعريف الوارد في قانون العقوبات **اللبناني** لعام ١٩٤٣م في المادة (٣١٤) المعدّلة، ومما يؤخذ على ذلك التعريف أنّه لم يضع أيّ ضابط لتلك الأفعال التي تمّ توصيفها كأعمال إرهابية، مكتفياً بتعداد بعض صور ومظاهر الأعمال الإرهابيّة، وهذا ما نجده في نصّ المادة تلك والتي عرّفت الأعمال الإرهابيّة بأنّها

---

(١) **م ن**، ص٥٢.

(٢) **قانون العقوبات السوري**، الصادر بالمرسوم التشريعي رقم: ١٤٨، تاريخ: ٢٢ حزيران ١٩٤٩، منشورات دار اليقظة، دمشق، دط، دت، ص٩٠. وانظر: والدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص١٧١.

«**الأفعال التي ترمي إلى إيجاد حالة ذُعر ترتكب بوسائل كالأدوات المتفجرة والمواد الملتهبة والمنتجات السامة أو المحرمة والعوامل الوبائيّة أو الميكروبيّة التي من شأنها أنْ تُحدث خطراً عاما**»[١].

ويشابهه أيضاً التعريف المذكور في قانون الجزاء **العماني**[٢] المادة (١٣٢)، وممن اتبع ذات المنهج السابق، من القوانين العربية، مع الإصرار المُصرح به والمثير على حصر الإرهاب بالإرهاب الفردي والإرهاب الجماعي المنظم، وإبعاد إرهاب الدولة الرسمي بالرغم من خطره وعِظَمِ انتشاره، المُشَرِّع **المصري**، في تعريفه للإرهاب[٣] الوارد في المادة (٨٦/ ع)، المُضافة إلى قانون العقوبات المصري عام١٩٩٢م، المعدّل برقم٩٧، وبموجب مشروع القانون الذي تقدّمت به الحكومة المصرية إلى مجلس الشعب حول مكافحة الإرهاب، وكذلك المشرّع **الأردني** الذي نَصَّ على تعريف الإرهاب في القانون المعدّل لقانون العقوبات عام٢٠٠١م، في المادة (١٤٧ /)١[٤]، وقد بلغ هذان التعريفان الأخيران من الطول والتفصيل حداً يصعب معه فهم العبارة، أو إدراك نقاط التمايز والافتراق بين مفهوم الإرهاب وغيره من المفاهيم الأخرى،.

ثمّ أخيراً لا بدّ من الإشارة إلى أن هناك بعض القوانين العربيّة، نصّت على تجريم عدد من الصور التي تنطوي تحت أعمال الإرهاب، ولكن دون الإشارة إلى تعريف خاص لمفردة الإرهاب، ومن الأمثلة على تلك القوانين، القانون الجنائي **السوداني** لعام١٩٩١م، الذي أورد مفردة الإرهاب في سياق المادة: (٦٥) منه، وتنصّ تلك المادة على أنّ «**الإرهاب بتهديد الجمهور أو السلطة العامة**، يعاقب عليه بالسجن مدة لا تتجاوز عشر سنوات»[٥].

---

(١) نزيه نعيم شلال، **الإرهاب الدولي والعدالة الجنائيّة**، منشورات الحلبي الحقوقيّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م، ص١٧. وانظر: الدكتور محمد محيي الدين عوض، **تعريف الإرهاب**، ص٧٧. والدكتور خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص٨٩. والدكتور علي فايز الجحني، **الإرهاب الفهم المفروض للإرهاب المرفوض**، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ط١، ١٤٢١ه، ص٢٤٤.

(٢) انظر: الدكتور محمد فتحي عيد، **واقع الإرهاب في الوطن العربي**، ص٧٧. والدكتور علي فايز الجحني، **الإرهاب الفهم المفروض للإرهاب المرفوض**، ص٢٤٦.

(٣) انظر: الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص١٧١. والدكتور محمد فتحي عيد، **واقع الإرهاب في الوطن العربي**، ص٧٦ ــ ٧٧. والدكتور علي فايز الجحني، **الإرهاب الفهم المفروض للإرهاب المرفوض**، ص٢٤٥. والدكتور أحمد جلال عز الدين، **الإطار القانوني لمكافحة الإرهاب في مصر**، مجلة قضايا برلمانية، تصدر عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بصحيفة الأهرام، القاهرة، العام الثاني، فبراير ١٩٩٨م، العدد ١١، ص٧-١١.

(٤) انظر: الدكتور عماد ربيع ، **جريمة الإرهاب في قانون العقوبات الأردني**، ص١٩. والدكتور محمد فتحي عيد، **واقع الإرهاب في الوطن العربي**، ص٧٧. والدكتور خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص٩٠.

(٥) الدكتور محمد محيي الدين عوض، **تعريف الإرهاب**، ص٧٥-٧٨. وانظر: الدكتور علي فايز الجحني، **الإرهاب الفهم المفروض للإرهاب المرفوض**، ص٢٤٤.

المطلب الثالث: مفهوم الإرهاب وفق المنظمات الأممية والاتفاقيّات الدوليّة

فشل المجتمع الدولي حتى هذه الفترة في سعيه لإيجاد تعريف قانوني دولي لمفردة الإرهاب، يمكنه أن يُعبِّرَ عن كلِّ ماصدقات هذه الظاهرة، ويمكنه أن يحظى بقبول عالمي وموافقةٍ من الشرعيَّة الدوليّة والأمميّة، وهذا يرجع دون شك إلى أسباب كثيرة ـــ كما سبق البيان ـــ، نحو الاختلاف في طبيعة المعايير والقيم الدوليّة والتباين بين المصالح الذاتيّة والدوليّة المتبادلة التي تتحكم في توجيه الرؤى الدلاليّة للمفاهيم والألفاظ، وخصوصاً المفاهيم ذات الطبيعة السياسيّة والقانونيّة كمفهوم «الإرهاب»، وغاية ما تقوم به الدول في هذا السياق هو «فرض تسمياتها ومن ثم فرض التأويل الذي يناسبها، وبالتالي إضفاء الشرعية على هذه التسميات، بل وتقنينها على المسرح القومي أو العالمي»[(١)] مع المحاولات الدؤوبة لخلق حالة من الفوضى في الحقل الدلالي لمفردة الإرهاب والحيلولة دون التوصّل إلى تعريف محدّد وواضح لها.

و لم يقف الأمر عند حدود الدول وإنما طال هذا الفشل في إيجاد التعريف المحدد الكثيرَ من المنظمات الأممية والمواثيق والاتفاقيّات الدوليّة التي لم تخلُ من بعض المقاربات لمفهوم الإرهاب، غير أنّ تلك المقارَبات والتعريفات بقيت حبيسة الأوراق، وهذا إمّا لأنها لم تحظى بقبول دولي وهو ما حصل في أغلب الأحيان، وإمّا لأنها تحمل بعداً إقليمياً ليس له أي قوّة دوليّة مُلْزِمة؛ وذلك بسبب مجيئها من منظمات خاصّة تضم عدد من الدول يجمعهم قاسم مشترك واحد دون أن يكون لها صفة شموليّة، هذا بالإضافة إلى رفض القوى الدوليّة المهيمنة لأي تعريف مُقترَح، وإصرارها على إجهاض أي محاولة تعمل على إيجاد تعريف موحَّد يمكن أنْ يحظى بقبولٍ وحمايةِ الشرعيّة الدوليّة، ناهيك عن المشاكل العلميّة والمعرفيّة التي أحاطت بتلك المحاولات.

وفي ظلّ ذلك أصبح المجتمع الدولي والمنظمات الأممية والدولية، تتجه نحو المبادرة إلى صياغة اتفاقيّات دوليّة تبيّن من خلالها الرؤية القانونيّة لبعض الأعمال والصور المحددة، والتي قد تُدرَج تحت جريمة الإرهاب، فعملت على وضع اتفاقيّات يمكن إنْ تحظى بقبول عالمي، من خلال عدم الإشارة إلى ما هو محل خلاف ونقاش من تلك الأعمال والأشكال، سيّما وأنّ جوهر الخلاف والإشكالية ليس في ذات المفهوم الخاص بهذه الظاهرة، وإنما في الماصدقات التي ينطبق عليها المفهوم المتأثر بشكل كبير في البعد النفعي المتحكّم في تحديد الكثير من المضامين والدلالات الحقيقيّة للألفاظ.

(١) جاك دريدا، **ما الذي حدث في ١١ سبتمبر؟**، ترجمة صفاء فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م، ص٨٤-٨٦.

وفي سياق هذا المنهج المتبع في التعامل مع هذه الظاهرة، وُجِدَت العديــد مــن الاتفاقيّــات والمعاهدات الدوليّة التي أقرتها منظمة الأمم المتحدة، والتي قامت بتناول عددٍ من جوانب الإرهــاب، وقد صيغت دون التعرض إلى تعريفٍ محدّدٍ للإرهاب[1] مكتفية بتوضيح الرؤية القانونيّة تجــاه تلــك الأعمال والصور التي يمكن إدراجها ضمنَ الدلالة الكلّية للإرهاب، ومن أهــم تلــك الاتفاقيــات والمعاهدات المُقَرَّة دولياً:

أولاً: اتفاقيّة طوكيو المتعلقة بالمعاقبة على **الجرائم والأفعال التي ترتكب على متن الطائرات**، والموقعــة بتاريخ: ١٤ / ٩ / ١٩٦٣م، وقد تضمنت هذه الاتفاقيّة الإشارة إلى الجرائم والممارسات الــتي تُعرّض للخطر سلامة الطائرة وسلامة الأشخاص والممتلكات الموجودة على متنها.

ثانياً: اتفاقيّة لاهاي المتعلقة بقمع **الاستيلاء غير المشروع وغير القانوني علــى الطــائرات**، والموقعــة بتاريخ: ١٦/ ١٢ / ١٩٧٠م، وتُلزم هذه الاتفاقيّة الدول المتعاقدة بالمعاقبة الشديدة على جرائم الاستيلاء غير المشروع على الطائرات، كاستخدام القوّة أو التهديد باستخدامها أو غير ذلك من الأعمال التي ترمي إلى السيطرة على الطائرة وخطفها، وتختص هذه الاتفاقيّة بالجرائم ذات الطابع الدولي فقط.

ثالثاً: اتفاقيّة مونتريال والمتعلقة بقمع **الأعمال غير المشروعة الواقعة ضد ســلامة الطــيران المــدني**، والموقعة بتاريخ: ٢٣ / ٩ / ١٩٧١م، وتُعنى هذه الاتفاقيّة بكل الجرائم التي تُرتكب على مــتن الطائرة، وهذا يعنى أنها أشمل من اتفاقية لاهاي التي تخصّ جرائم السيطرة والخطف.

رابعاً: الاتفاقيّة الدوليّة لمنع ومعاقبة **الجرائم الموجهة ضد الأشخاص أو الأفراد المتمتعين بحماية دوليّة**، بما في ذلك **المبعوثين الدبلوماسيين**، والموقعة في نيويورك بتاريخ: ١٤ / ١٢ / ١٧٧٣م، وتشمل المعاقبة على كل الاعتداءات المرتكبة ضد الشخصيات المحميّة دوليّاً، سواء القتل، أو الخطف، أو الهجوم العنيف على الممتلكات الرسمية، أو على السكن الخاص، أو غير ذلك من صور الاعتداء، كما حددت تلك الاتفاقيّة بعض الشخصيات المحميّة دوليّاً.

خامساً: الاتفاقيّة الدوليّة **لحظر التفجيرات الإرهابية**، والموقعة عام١٩٩٧م، وهي خاصّة بمعاقبة وقمــع الهجمات الإرهابية بالقنابل والمتفجرات.

---

(١) وذلك بسبب عدم الاتفاق على ذلك من قبل الدول الأعضاء، ومما يوضح أسباب عدم توصل الأمم المتحدة إلى تعريفٍ محدّد، تلــك الانقسامات والخلافات التي حصلت بين أفراد المجتمع الدولي، حيال تعريف الإرهاب خلال المناقشات التي دارت بين أفراد المجتمــع الدولي، وأعضاء اللجان الخاصّة والمعنية بدراسة موضوع الإرهاب الدولي، والتي شكلتها منظمة الأمم المتحدة. حول ذلــك انظــر: أحمد محمد رفعت، صالح بكر الطيار، **الإرهاب الدولي**، ص١٩٨ وما بعدها.

سادساً: الاتفاقيّة الدوليّة الخاصّة **بمناهضة أخذ الرهائن**، والموقعة في نيويورك بقرار رقم: ٣٤ / ١٤٦، بتاريخ: ١٧ / ١٢ / ١٩٧٩م، وتشترط هذه الاتفاقية على كل طرف (دولة) فيها، أن يجعل أخذ الرهائن واحتجازها، أو محاولة أخذ الرهائن عملاً معاقباً عليه، والمثير للاهتمام في هذه الاتفاقيّة أنها نصّت صراحة في المادة الأخيرة منها على النظر إلى احتجاز الرهائن كمظهر من مظاهر الإرهاب، غير أنها لم تشير إلى أي دلالة قانونيّة للإرهاب المقصود.

سابعاً: الاتفاقيّة الدوليّة **لحظر تمويل الإرهاب**، الموقعة عام٢٠٠٠م، وقد عقدت في نيويورك بهدف العمل على مناهضة تمويل الإرهاب، وهذه الاتفاقية تصب ضمن منظومة مكافحة الإرهاب بصورة عامة[١]

وهذا فضلاً عن بعض الإعلانات والاتفاقيّات الأوربيّة والغربيّة الأُخرى[٢]، التي دانت الجرائم الإرهابيّة المنصوص عليها في بعض اتفاقيات الأمم المتحدة آنفة الذكر، بالإضافة إلى «بعض القرارات الصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة، والتي تشير إلى الإرهاب الدولي»[٣]، وكذلك ما جاء عن **مجموعة دول عدم الانحياز**، التي عرّفت الإرهاب بتعداد بعض أشكاله وأنواعه وأهدافه، كالقول بأنّ الإرهاب يشمل أعمال العنف التي تقوم بها مجموعات أو أفراد تُعرِّض نفوساً بريئة أو الحريات الأساسيّة للخطر، أو العنف المرتكب من قبل هؤلاء بهدف الحصول على مكاسب شخصية، إذا عبر تأثيره الحدود السياسية للدولة، وما يُميّز ما جاء عن تلك المجموعة أنها استثنت صراحة الأعمال الموجهة للدفاع عن حق تقرير المصير والمقاومة المشروعة[٤].

---

(١) انظر حول هذه الاتفاقيات، وللتفصيل حول المواد المدوّنة تحت بعضها: الدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٥٧-٧٣. والدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص١٥٩-١٦٦. وهانز بيتر جاسر، **الأعمال الإرهابية والإرهاب والقانون الدولي الإنساني**، بحث مقدم لمؤتمر المقاومة والإرهاب في القانون والشريعة الإسلامية، جامعة جرش الأهلية، الأردن، المقام مابين، ١٠ ــ ١٢ أيار ٢٠٠٥، ص٣ وما بعدها. والدكتور أحمد سويدان، **الإرهاب الدولي: في ظل المتغيرات الدوليّة**، منشورات الحلبي الحقوقيّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م، ص٤٦-٤٩. والدكتور محمد محيي الدين عوض، **تعريف الإرهاب**، ص٦٣. والدكتور خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص١٨٤. والدكتور علي فايز الجحني، **الإرهاب الفهم المفروض للإرهاب المرفوض**، ص ٢٥٧-٢٧٠. وهيثم كيلاني، **الإرهاب الدولي**، بحث ضمن: **الموسوعة العربيّة**، ج١، ص٩٦٥.

(٢) كالاتفاقيّة الأوربيّة الخاصّة بقمع الإرهاب، والتي وُقِّعت عام ١٩٧٧م. انظر حول بعض هذه الاتفاقيّات الخاصّة: الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص١٥٨. والدكتور محمد مؤنس محب الدين، **الإرهاب على المستوى الإقليمي: الاستراتيجيّات الأمنيّة**، ص٢٣٠. والدكتور محمد محيي الدين عوض، **تعريف الإرهاب**، ص٦٥. والدكتور خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص٨٠. الدكتور محمد مؤنس محب الدين، **الإرهاب على المستوى الإقليمي: الاستراتيجيّات الأمنيّة**، ص٢٣٠-٢٣٢. وعبد الناصر حريز، **النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي، ص٢٣**.

(٣) الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص١٥٩-١٦٩.

(٤) انظر: الدكتور خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص٧٩. والدكتور علي فايز الجحني، **الإرهاب الفهم المفروض للإرهاب المرفوض**، ص٢٦٠. الدكتور محمد مؤنس محب الدين، **الإرهاب على المستوى الإقليمي: الاستراتيجيّات الأمنيّة**، ص٢٣٢. والدكتور

وما ينبغي التنبيه إليه هو أنّ أول منظمة دوليّة حاولت القيام بوضع تعريف يحدّد مفهوم الإرهاب، هي **عصبة الأمم المتحدة** التي حُلَّتْ فيما بعد، وجاء ذلك في **اتفاقيّة جنيف لقمع ومعاقبة الإرهاب الدولي** الموقعة عام١٩٣٧م، حيث نَصَّتْ في الفقرة الثانية من المادة الأولى فيها أنّ الأعمال الإرهابية هي «الأفعال الإجراميّة الموجهة ضد دول ما، ويكون الهدف منها أو من طبيعتها خلق أو إثارة الرهبة والخوف لدى أشخاص معينين أو مجموعة من الأشخاص أو لدى العامة»[١].

بيد أنّ هذه الاتفاقيّة عادت في المادة الثانية منها إلى النهج المتبع في غيرها من القيام بحصر مفهوم الإرهاب من خلال تعداد بعض الأعمال الإرهابيّة، حيث نصّت هذه المادة على أنّ الأعمال الإرهابيّة تشمل: الأفعال الموجهة ضدّ حياة أو صحّة أو حريّة رؤساء الدول، أو من يقومون بمهام رئيس الدولة، أو الموجهة ضد الأشخاص المكلفين بوظائف ومهام عامة، وتشمل أيضاً التخريب الْمُتَعَمَّد للأموال العامة والممتلكات المخصصة للمنافع العامة، كما تشمل تصنيع أو حيازة الأسلحة والمتفجرات، وغير ذلك من الأشياء التي قامت تلك الاتفاقيّة بتعداده[٢].

وقد كان نتائج هذه الطريقة في التعريف أن قَصُرَ التعريف المُقترح لديها عن الإحاطة بكل تلك الأعمال وكان ذلك بسبب اعتماده في التحديد على ذِكر المثال لا الحصر، وبسبب أن المعيار الوارد في التعريف ــ والذي من خلاله تتحدّد ماهيّته ــ «جاء قاصراً، [وذلك] لأنّه حدّد التجريم الدولي للفعل الإرهابي بالذي يوجه ضد دولة أخرى»[٣]، ليخرج بذلك الإرهاب الداخلي، وغيره من الأنواع الأخرى، وأضف إلى أنّ تعدادها للأعمال الإرهابيّة المدرجة في باقي المواد يشير إلى أن الاتفاقيّة قد

محمد فتحي عيد، **واقع الإرهاب في الوطن العربي**، ص٢٨. والدكتور محمد الحسيني مصيلحي، **الإرهاب مظاهره وأشكاله: وفقاً للاتفاقيّة العربية لمكافحة الإرهاب**، بحث مقدم للمؤتمر العالمي عن موقف الإسلام من الإرهاب، في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعوديّة، في الفترة ما بين: ١ ــ ٣ ربيع الأول ١٤٢٥هـ، ص١٠.

(١) الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص١٥٩. وممن أشار إلى هذا التعريف أيضاً انظر: الدكتور أحمد سويدان، **الإرهاب الدولي: في ظل المتغيرات الدوليّة**، ص٣٧. والدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٢٧. والدكتور محمد محيي الدين عوض، **تعريف الإرهاب**، ص٢٣. والدكتور محمد فتحي عيد، **واقع الإرهاب في الوطن العربي**، ص٢٥. والمحامي ثامر إبراهيم الجهماني، **مفهوم الإرهاب في القانون الدولي**، ص١٢٥. والدكتور نجاتي سيد أحمد سند، **التعاون الدولي في مكافحة الإرهاب**، بحث ضمن كتاب: **مكافحة الإرهاب**، أكاديميّة نايف العربيّة للعلوم الأمنيّة، الرياض، دط، ١٤٢٠هـ، ص٢١٣. والدكتور خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص١٥٨. وعبد الناصر حريز، **النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي**، ص٢٢. والدكتور عبد الله الشّيخ المحفوظ بن بيّه، **الإرهاب التشخيص والحلول**، مؤسسة الريّان، بيروت، ط٢، ١٤٢٦هـ، ص٢٢.

(٢) انظر: الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص١٥٩. والدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٢٧. والدكتور محمد محيي الدين عوض، **تعريف الإرهاب**، ص٢٣.

(٣) الدكتورة أمل يازجي، والدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي والنظام العالمي الراهن**، ص٣٨.

((أخذت بفكرة الإرهاب الفردي، والذي يكون غالباً مُحمّلاً ببواعث، وأهداف سياسيّة))[١]، ومن جانب آخر فإنّ التعريف حدّد هدف الإرهاب ببث الذعر في حين أن ((الإرهاب يهدف إلى بث الرعب ولكن ليس كغاية بذاتها، وإنما كوسيلة لتحقيق مطالب سياسيّة أو اجتماعية، أو اقتصاديّة، أو إثنيّة، أو دينيّة))[٢].

وبغض النظر عن كل ذلك فإنّ هذه الاتفاقيّة لم تر النور وظلت حبيسة في أروقة منظمة الأمم المتحدة؛ لأنها ((لم تصبح نافذة المفعول، وذلك لعدم التصديق عليها إلاّ من دولة واحدة))[٣]هي **الهند**[٤].

أما على المستوى الإقليمي للدول العربيّة، تُعدّ **الاتفاقيّة العربية لمكافحة الإرهاب** الموقّعة في القاهرة بتاريخ٢٢ أبريل١٩٩٨م، من أهم الاتفاقيّات العربيّة في هذا السياق، حيث تناولت تعريف الإرهاب في المادة الأولى من الباب الأول وقد رأت أنّ الإرهاب هو ((**كلّ فعل من أفعال العنف أو التهديد به، أيّاً كانت دوافعه وأغراضه يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس أو ترويعهم بإيذائهم أو تعريض حياتهم أو حريّاتهم أو أمنهم للخطر أو إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق أو الأملاك العامة أو الخاصّة أو احتلالها أو الاستيلاء عليها أو تعريض الموارد الوطنيّة للخطر**))[٥].

والمُثير في هذا التعريف أنّه بالرغم من صُدُوره عن الدول العربية، إلاّ أنه تجاهل إرهاب الدولة الرّسمي الذي تعاني منه عدد من الدول والشعوب العربيّة، وكما أنّه ((لم يشير لا من قريب ولا من

(١) الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص١٦٠.

(٢) الدكتور أحمد سويدان، **الإرهاب الدولي: في ظل المتغيرات الدوليّة**، ص٣٨.

(٣) الدكتور عبد الحسين شعبان، **الإسلام والإرهاب الدولي**، ص٧٣. وانظر: الدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٢٧.

(٤) انظر: الدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٢٧.

(٥) ممن أشار إلى هذا التعريف انظر مثلاً: **مجلّة معلومات دوليّة**، تصدر عن مركز المعلومات القومي، دمشق، العدد: ٥٧، عام: ١٩٩٨م، ص٢٩١. و الدكتورة أمل يازجي، والدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي والنظام العالمي الراهن**، ص٦٦. والدكتور محمد محيي الدين عوض، **واقع الإرهاب واتجاهاته**، بحث ضمن كتاب: **مكافحة الإرهاب**، أكاديميّة نايف العربيّة للعلوم الأمنيّة، الرياض، دط، ١٤٢٠هـ، ص١٤. والدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص١٦١. أحمد سويدان، **الإرهاب الدولي: في ظل المتغيرات الدوليّة**، ص٣٩. **الاتفاقيّة العربيّة لمكافحة الإرهاب**، منشورة ضمن: سلسلة فكر المواجهة، **الإسلام في مواجهة الإرهاب**،ص٢٧٩. والدكتور علي بن فايز الجحني، **أضواء على الاتفاقيّة العربيّة لمكافحة الإرهاب**، بحث ضمن كتاب: **تشريعات مكافحة الإرهاب في الوطن العربي: الندوة العلمية الخمسون**، ص٢٥٧. **وسلسلة الدراسات**، تصدر عن حزب البعث العربي الاشتراكي، مكتب الثقافة، سوريا، العدد: ٤٠، تاريخ: نيسان ٢٠٠٠م، بعنوان: **الإرهاب الصهيوني**، ص٩. والدكتور محمد الحسيني مصيلحي، **الإرهاب مظاهره وأشكاله: وفقاً للاتفاقيّة العربية لمكافحة الإرهاب**، ص٨.

بعيد للبعد السياسي الذي يحيط بمفهوم الإرهاب»[١] فضلاً عن باقي الأهداف الأُخرى، ومن الأخطاء التي اشتمل عليها هذا التعريف أنّه حصر هدف الإرهاب ببث الذعر والرعب، وقد سبق بيان أن الإرهاب يهدف إلى ذلك ولكن كوسيلة لتحقيق أهداف وغايات أُخرى[٢]، ومن جانب آخر فإنّ هذا التعريف لا يختلف عن غيره من التعريفات التي لم تستطع تجاوز المشكلات المستحوذة عليها، بسبب الرؤية الإجرائيّة المحيطة بها، والتي تُركّز على الّرسوم والماصدقات المُتغيّرة والمتطوّرة في طبيعتها، في حين أنّ ما ينبغي عليها هو النظر إلى ذات وجوهر المفردة من أجل إيجاد تعريف منضبط وواضح يمكنه أن يشمل كل أنماط الظاهرة، وأن ينسجم مع طبيعتها المتغيّرة.

وأخيراً لابدّ من الإشارة إلى المقارَبة التي قدّمتها **جامعة الدول العربيّة** كمنظمة دوليّة لتحديد مفهوم الإرهاب وتحديد أبعاده القانونيّة، وذلك بواسطة لجنة مُشكَّلة من مثلي الدول العربيّة مع أمانة المجلس، فتوصّلت اللجنة بعد اجتماعها مباحثاتها إلى أنّ الإرهاب «**هو كل فعل منظم من أفعال العنف أو التهديد به، يسبب رعبا أو فزعا، من خلال أعمال القتل أو الاغتيال أو حجز الرهائن أو اختطاف الطائرات أو السفن أو تفجير المفرقعات أو غيرها من الأفعال، مما يخلق حالة من الرعب والفوضى والاضطراب الذي يستهدف أهدافاً سياسيّة**»[٣].

إنّ من أهمّ ما يلاحظ على هذه التعريف تشابهه إلى حدٍّ كبير مع ما جاء في **الاتفاقية العربيّة لمكافحة الإرهاب** ـــ علماً أن تعريف الجامعة العربية جاء في نهاية عام ١٩٨٩م، أي قبل الاتفاقية العربيّة ـــ وأكثر ما يظهر فيه التشابه هو الأسلوب المُتَّبع في صياغة التعريف، القائم على تعداد بعض صور وأشكال الإرهاب، أضف إلى أن تعريف الجامعة العربية لم يضع ضابطاً للعنف المستَخدَم في الإرهاب مما يسبب خلط مفهومي خطير بين ظاهرة الإرهاب، وغيرها، وكما أنّه (التعريف) حَصَرَ الأهداف التي يسعى الإرهابي إلى تحقيقها بالهدف السياسي دون سواه.

المطلب الرابع: التعريف المقترَح (مقارَبة لدراسة الدلالة المفهوميّة لمفردة الإرهاب)

حين يسعى الباحث ـــ أي باحث ـــ إلى تقديم تعريف علمي ودقيق للإرهاب فإنّه لن يعثر على تعريف متكامل يمكن أنْ يطمئنّ إليه، أو يتخّذ منه قاعدة يرتكز إليها في الكشف عن جزئيّات ذلك الْمُعَرَّف وبناء الأحكام الخاصّة به، وكلّ ذلك بالرغم من الحيويّة التداوليّة الواسعة التي تحظى بها

(١) الدكتورة أمل يازجي، والدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي والنظام العالمي الراهن**، ص٦٦.

(٢) انظر: الدكتور أحمد سويدان، **الإرهاب الدولي: في ظل المتغيرات الدوليّة**، ص٣٨.

(٣) الدكتور محمد محيي الدين عوض، **واقع الإرهاب واتجاهاته**، في الحاشية رقم: ١، ص١٥.

هذه المفردة أو هذا المصطلح، لدرجة أصبح فيها مهيمناً على مختلف المعارف والعلوم، سواء السياسيّة منها أم الاقتصادية أم الإعلاميّة وقبل كل ذلك الدينيّة، وقد أحسّ بهذا الغموض والتضليل الذي يكتنف هذا المصطلح عدد من الكتّاب والباحثين كما أشرت[١]، ولكن المثير أنّ جُلّ ما قُدِّم ويُقَدَّم من تعريفات أو محاولات لذلك هو مشحون بمعاني النفعيّة (البراغماتيّة)، والمصالح السياسيّة، مما يجعله عُرضة للتغيير والتبديل في أي لحظة.

وربّما يعود غياب أو تغييب ذلك التعريف إلى إرادة القوى العالميّة المتحكّمة والمهيمنة، والتي تودّ إبقاء هذه الظاهرة بعيدة عن الفهم الكامل والصحيح إلا من خلالها، أو من خلال فهمها الذي تُصدّره وتطبّقه كما ترغب هي، وبما يتلاءم ومصالحها المعلنة والمخفية.

لقد سبق وأنْ عرضت العديد من التعريفات، ولكن تبيّن لنا كيف أنّها لم تسلم من وجود بعض الثغرات العلميّة، وكيف أنّ معظمها لا يعدو أنْ يكون تجميعاً لأفكار متناثرة من هنا وهناك غير قادرة على تشكيلِ تعريفٍ منضبط وجامع لكل دلالات الإرهاب.

وبعد أنْ استعرضت الكثير من تعريفات الإرهاب، وأوضحت ما يمكن أنْ يُقال في حقّها، ونظراً لأهمية التعريف في الحكم على المعرَّف، قمت بصياغة تعريف جهدت في أنْ أتجاوز فيه كل ما وجدته في غيره من ثغرات، ولم أصل إلى ذلك إلاّ بعد كثير مراجعة ودراسة حتى لا يكون هو الآخر مجرد رقم جديد يضاف إلى سلسلة الأرقام الموجودة.

وعلى هذا الأساس أقترح تعريف «**الإرهاب**» بأنّه: «**خلق حالة عامّة من الرعب وعدم الأمن، من خلال ممارسات غير مشروعة للعنف بأنواعه وصوره المختلفة؛ لتحقيق أهداف مشروعة وغير مشروعة**».

يحتوي هذا التعريف على عناصر منضبطة وقابلة للقياس، كما يتألف من عبارات محدّدة وغير مضطربة، إذ أنّ لكل من تلك العبارات والعناصر المذكورة دلالتها وفائدتها الخاصّة في التعبير عن مضمون وماهيّة الإرهاب، وحتى يتبيّن لنا جدوى التعريف وأهميته لابدّ من بيانه وتفصيل مفرداته.

بدأتُ التعريف بعبارة «**خلق حالة عامّة من الرعب وعدم الأمن**»، وقَدَّمتها على غيرها نظراً لأهميتها، وللإشارة إلى محوريّتها في تعريف الإرهاب وتمييز العمل الإرهابي عن غيره، فالعنف الذي يقوم به الإرهابي ليس مقصوداً لذاته، إنّما المقصود هو تلك الحالة من الذعر والرعب وعدم الأمن التي يخلّفها العنف ويُظْهِرها للوصول من وراء تلك الحالة إلى الغاية والهدف، الذي يسعى إلى تحقيقه من خلال ممارَسته للعنف.

---

(١) انظر: ص١٨.

وهذا يعني أنّ الذي يُمَيِّز الإرهاب عن غيره أنّ الضحية فيه هي وسيلة تتحقق من خلالها حالة الرعب، وهذه الحالة هي التي تُوصِل بدورها إلى الغايات والأهداف، فالعمل الإرهابي ينفرد بخاصــيّةٍ ـــ وهو ما يُستفاد من التعريف ـــ جوهريّةٍ تكمن في أنّ حالة الرعب والخوف النفسي الذي يُحدِثه يُعدّ ركناً رئيسيّاً فيه، وممارسة العنف تُعدّ وسيلة إلى خلق تلك الحالة، وهذا مـــا يميّـــز الممارَســـات الإرهابيّة كممارَسةٍ للعنف، عن مختلف ممارَسات العنف ـــ بدلالاته العامة ـــ كسلوك غير شرعيّ، إذ أنّ الأخيرة يكون العنف فيها للاعتداء المباشر على الضحيّة.

وبعبارة أخرى الغاية من وضع وتقديم هذا القيد في التعريف، للدلالة على أنّ الإرهاب لا ينظر إلى ذات الفعل وليس هو هدفه، وإنما ينظر إلى نتائجه وآثاره من أجل تحقيق أهدافه، وبهـــذا القيـــد يختلف الإرهاب عن غيره من الجرائم العاديّة والمنظّمة، التي تتميّز بأنها تنظر لذات الفعل (الجـــرم)، وأيضاً تختلف عن صور العنف العاديّة، لأنّ الضحية في هذه الحالة تكون هدفاً مباشراً، كجرائم القتل انتقاماً، أو ثأراً، أو من أجل الحصول على المال، أو غير ذلك من الجرائم المختلفة التي لا يكون نشر الرّعب فيها مقصوداً.

ثمّ بذكر كلمة «**حالة عامّة**» أكون قد أخرجت من التعريف كل الجرائم العاديّة التي تؤدّي إلى خلق حالة من الرعب والذعر المحدود أو «الفردي» كقتل شخص، أو ممارسة بعض صور العنف عليه؛ لإخافته وسرقة ماله وممتلكاته مثلاً.

ثمّ إنّ التعريف يحتوي صراحة على الضوابط التي تجعل منه تعريفاً شاملاً ومستوعباً لكل صور وأنواع الظاهرة الإرهابيّة، من قتلٍ وتخريبٍ وتدميرٍ وإفسادٍ في الأرض، وسواء منه الإرهاب الفردي، أم الإرهاب الجماعي المنظم، أم إرهاب الدولة، أم الإرهاب السياسي، أم الأيديولوجي، أم غير ذلك، وهذا ما تُشير إليه عبارة «**ممارَسات غير مشروعة للعنف بأنواعه وصوره المختلفة**».

وطالما أنّ هناك فعلاً ممارَساً لابد من وجود ممارِسٍ عليه، وبالتالي يدخل في التعريف، الإرهاب الممارس على نفس الإنسان وماله وعرضه وممتلكاته الخاصة والعامة، ومرافقه الحياتية ســـواء منـــها الخاصة والعامّة، إضافة الإرهاب الممارس على حريته ومعتقده وعقله وفكره...الخ.

ثمّ بتقييد ممارسات العنف بـــ«**غير المشروعة**»، تخرج كل ممارسة مشروعة للعنـــف، فيخـــرج العنف الحاصل أثناء قتال البغاة، وقتال قطاع الطريق، ودفع الصائل، وكذلك العنف الحاصل كأثرٍ من آثار تنفيذ العقوبات الشرعية المقدّرة والمنصوص عليها، كحد الجلد وحد السرقة وحدّ الرجم وعقوبة القصاص، وغير ذلك من العقوبات الشرعية المعروفة، ويخرج أيضاً العنف الحاصل أثناء الجهاد القتالي، بقيوده وضوابطه وحالاته الشرعيّة، فكل ذلك ليس من الإرهاب في شيء، حتى وإنْ كان في بعـــض

مقاصده تحقيق الردع العام، كما هو الحال في بعض مقاصد العقوبات الشرعيّة (الحـــدود)، لأنّهـــا مشروعة، وبضابط عدم المشروعية في تعريف الإرهاب تخرج هذه العقوبات.

وبذكر عبارة ((**لتحقيق أهداف مشروعة وغير مشروعة**))، فإنّ التعريف يكون قد استوعب كل غاية أو هدفٍ مشروع أو غير مشروع يمكن أنْ يسعى الشخص الْمُرْهِب إلى تحقيقه، سواء أكـــان سياسيّا، أم أيديولوجيّاً أم فكريّاً أم اقتصاديّاً أم اجتماعيّاً أم غير ذلك.

وطالما أنّ الغاية لا تبرّر الوسيلة وأنّ الوصول إلى هدف مشروع لا يُسوِّغ لنا استخدام وسائل وطرق غير مشروعة، فإنني ذكرت عبارة ((**أهداف مشروعة**)) حتى لا يختبئ البعض خلف مـــشروعيّة الهدف، ليطلق لنفسه العنان في تنفيذ أبشع صور الإرهاب والعنف غير المشروع.

وبهذا القيد يُقطَع الطريق أمام كل ممارسة للعنف غير المشروع بدعوى تحقيق أهداف وغايات مشروعة، فلا مشروعيّة لأي صورة من صور الإرهاب والعنف غير المشروع حتى وإنْ كان الهـــدف منها نصرة المظلومين، أو نشر الحرية والديمقراطيّة ـــ كما يطيب للبعض أن يُشيع هذا ـــ أو غير ذلك من الأهداف الأخرى.

ومن خلال هذا التعريف نصل إلى أنّ الإرهاب يقوم على عدد من العناصر، هي خلقُ حالـــةٍ عامّة من الرعب والذعر، وإشاعةُ جوٍّ عامٍّ من الخوف والهلع، واستخدامٌ غـــير مـــشروعٍ للعنـــف، واستثمار حالة الرعب والخوف لتحقيق أهداف وغايات مشروعة أو غير مشروعة.

المبحث الثالث

الإرهاب والمصطلحات المشابهة

إن فهماً سليماً لطبيعة هذا المصطلح المدروس (الإرهاب)، يتطلب منّا فرزه عن غيره من المفاهيم الأخرى المشابهة له والتي يمكن أن تستشكل معه؛ وذلك للوصول إلى نقاط التمايز، أو الكشف عن جوانب الافتراق والاتفاق بينها، ومن أجل توضيح العلاقة الغامضة بين مفردة الإرهاب وبعض المفردات المقارِبة لها، والتي قد تستثمر لتحقيق غايات غير مشروعة؛ ولذا كان لابدّ من وضع عدد من المحترزات التي تساعد في تحديد طبيعة هذه الظاهرة بشكل علمي ومعرفي دقيق، وتُساهم في تبيين الضوابط والحدود الفارقة لكلٍ من المصطلحات المراد دراستها، وكلّ ذلك يُمَكِّننا من الابتعاد عمّا قد يحصل من خلط مفهومي بين المفردات، من شأنه أن يؤدي إلى خطأٍ في التأصيل وبناء الأحكام الشرعيّة أثناء عمليّة التكييف الشرعي لهذه الظاهرة المستجدة في تسميتها، وصورها.

ولئن كانت سمة الغموض وعدم الضبط المُفْتَعَل في معظم الأحيان من الأوصاف اللصيقة بمفهوم الإرهاب، ومن أهمِّ الجوانب والنقاط التي تُعزَى إليها المشكلات المرافقة لدراسة هذه الظاهرة، فإنّ الإشكال الأهم هو ما نَلْحظه في الكثير من المقارَبات والدراسات، من حالة الخلط المفهومي ـــ الذي شَكَّل بدوره ذريعة لانتهاك القرارات والاتفاقيّات الدوليّة ـــ بينه وبين بعض المفاهيم الأخرى المشابهة له في ظاهرها وبعض جوانبها، وذلك إما عن عدم وعي وحسنٍ في النيّة، أو عن قصد وسوءٍ في الهدف وتماشياً مع غايات شخصيّة ونفعيّة.

ومن الأمثلة على ذلك الإصرار لدى بعض الدول على جعل كل الممارَسَات العنيفة تنطوي ضمن مفهوم الإرهاب بغض النظر عن شرعيّتها أو عدم شرعيّتها، لاسيّما إن كانت تلك الممارَسات صادرة عمن ينتسب للديانة الإسلاميّة، وهذا أمر لا ينقضي منه العجب!.

وربما كان من أهم الصور التي ترسم لنا حالة الغموض والخلط المفهومي هذه ـــ والتي أخذت طابعاً سياسياً ودينيّاً بسبب ما أثير حولها من جدل كبير ـــ هي صورة التشويه والخلط الحاصلة بين مفردة الجهاد (المقاومة المشروعة في القانون)، أو ما يمكن أن نسمّيه العنف المشروع، وبين مسمّى

«الإرهاب»، وإنّ عمليّة الالتباس والخلط هذه دفعت الكثير من الهيئات المتخصصة والمجامع الدوليّة، القانونيّة منها وغير القانونيّة، إلى التأكيد على ضرورة التفريق بين الحق في الدفاع عن الأوطان والأعراض ضد المحتلين والغاصبين، والذي تُقرّه كل الشرائع الإلهيّة والقوانين الوضعيّة المختلفة، وبين الإرهاب بمعناه التخريبي والعدواني الممارَس، وهذا ما أكد عليه ودعا إليه **(بيان مكة المكرمة)**، الصادر عن مجمع الفقه الإسلامي في رابطة العالم الإسلامي، بخصوص **الإسلام والإرهاب**، والذي اشتمل على ضرورة التحذير من خطورة الحملات الإعلامية والثقافيّة ضد الإسلام، واشتمل على تعريف شرعيّ للإرهاب ـــ كما سبق الإشارة إليه ـــ، واشتمل على علاج الإسلام للتطرف والعنف، كما جاء فيه التأكيد على أنّ الجهاد ليس إرهاباً[١].

واستناداً إلى ما سبق يمكن القول بأنّ طبيعة هذا المبحث، هي أحد أكثر الموضوعات خطورةً وأثراً في سياق هذه الدراسة؛ إذْ تُساعد في التعرف على التطوّر الدلالي واللفظي الحاصل للمفردات ذات الصلة بالموضوع، كما تساعد في دراسة العلاقة بينها، من خلال بيان القدر المشترك بينها مع الإشارة إلى المعنى الخاص الذي تحتفظ فيه كل من هذه المفردات، فضلاً عن أنّه يمكن من خلال هذه الدراسة أن نخلُص إلى منزلة مفهوم الإرهاب ضمن منظومة المصطلحات والمفاهيم المشابهة؛ والتي يمكن أن يساهم فهمها وبيان دلالتها، مع توضيح وجه العلاقة بينها وبين المفردة المدروسة في تأطير الظاهرة ضمن نسق مستقلٍّ من البحث، وبالتالي تشكيل رؤية أكثر وضوحاً أثناء عمليّة التأصيل الشرعي أو الفقهي لها، الأمر الذي سيساهم في الوصول إلى نتائج نأمل أن تكون أكثر موضوعيّة، وأكثر منهجيّة.

وفي هذا السياق لابدّ من التأكيد على أنّ التأطير المستقل لهذه الظاهرة والتأصيل الشرعي لها، لا ينفي إمكانيّة الاستفادة ـــ في توضيح وتبيين الأحكام الشرعيّة لبعض الجزئيّات التي تنطوي تحت ماصدقات الإرهاب ـــ من بعض المفاهيم المستعملة في الاجتهادات الفقهيّة، والمشتهرة عند الفقهاء بمسميّاتٍ وأبوابٍ خاصّة، وذلك من خلال الارتكاز إلى نقاط الاتفاق بينها وبين مفهوم الإرهاب.

مع التنبيه إلى ضرورة الاستناد في عمليّة التأصيل هذه إلى النص التشريعي الأساس (القرآن والسنة) الذي كان دليلاً للاجتهادات الفقهيّة ـــ دون إنكار الاستفادة منها كما أشرت ـــ الخاصّة بتلك المفاهيم؛ وذلك حتى لا نُتَّهَمْ بأننا قمنا بمحاولةٍ توفيقيّة أو تلفيقيّة لم تُضِفْ جديداً، ولم تُقدّم حلاً شاملاً لهذه الظاهرة ينظر إلى جوهرها وماهيّتها، وللتأكيد أيضاً على تكامل الشريعة الإسلاميّة،

(١) انظر: **بيان مجلس المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي عن الإسلام والإرهاب (بيان مكة)**، منشور ضمن: سلسلة فكر المواجهة، **الإسلام في مواجهة الإرهاب**، ص٢٤٧.

وشموليّة نصوصها التشريعيّة لكل متغيّرات الزمان، ولكل المفاهيم المتجدّدة، وبالتالي نفي ما يتوَهّمه البعض من وجود منطقة فراغٍ نصيّ أو تشريعي يُرجَع فيه إلى حكم العقل المُستَقِل.

ستقوم المطالب الآتية بدراسة الدلالة المفهوميّة الخاصّة بعدد من المفردات المقارِبة لمفردة الإرهاب، ومن ثمّ دراسة العلاقة بين الإرهاب وبين تلك المفردات، بيان نقاط الالتقاء والافتراق بينها، وسيكون ذلك من خلال دراسة جملة من المصطلحات والمفاهيم المختلفة، التي تنتمي إلى حقول معرفيّة متعدّدة، بحيث ينتمي بعضها إلى إطار العلوم الشرعيّة، وبعضها إلى إطار العلوم القانونيّة، وبعضها إلى غير ذلك، وإنْ صادف انتماء بعض تلك المصطلحات إلى أكثر من مجال من مجالات تلك العلوم، سأقوم بإدراجها (تلك المصطلحات) ضمن إطارٍ من العلوم، يكون فيها أكثر ظهوراً واستعمالاً من باقي المجالات أو الأُطر الأخرى.

المطلب الأول: دراسة لبعض المفاهيم ذات البعد الشرعي

إنّ من الأمور الهامة والضروريّة ونحن نؤصّل لمفردة الإرهاب شرعيّاً، أنْ نستكشف بعض نقاط التقاطع والالتباس بينها وبين أهم المفردات والمفاهيم الفقهيّة المقارِبة لها، والتي قد تتقاطع معها في نقاط اتفاق واحدة، وتختلف في نقاط وجوانب أخرى، وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى العديد من المصطلحات والمفاهيم الفقهيّة، وأذكر أهمها:

أولاً: الجهاد

إنّ مصطلح «**الجهاد**» من أهم وأخطر المفاهيم التي يمكن أنْ تُثار حولها جملة من الإشكالات، خصوصاً في معرض الحديث عن ظاهرة الإرهاب، حيث استطاع الإعلام الغربي الموجّه، أنْ يشوّه مفهوم الجهاد، ويجعل من الإرهاب الاسم اللصيق به، كما تمكّن ذلك الإعلام من إيجاد حالة اقتران بينهما في الذهنيّة الغربيّة، هذا وإنْ كنّا لا ننكر في الوقت نفسه أنّ الكثيرين ممن ينتسبون للإسلام قد ساهموا في ذلك التشويه، عن سوء فهمٍ وحسنٍ في النيّة والقصد في كثير من الأحيان.

ويُعدّ لفظ «**الجهاد**» من المصطلحات الخاصّة بالمسلمين؛ حيث تميّزت به الشريعة الإسلاميّة عن غيرها، فجاء منصوصاً عليه للتعبير عن صورة محدّدة من صور العلاقة بين المسلمين وغيرهم،والتي قد تأخذ في بعض الظروف الخاصّة والاستثنائيّة صورة «العنف المشروع»[1]، وهذا يعني أنّه مصطلح

---

(١) وذلك لا ينفي أبداً أنّ مفردة الجهاد قد تحمل دلالات ومعاني أخرى غير العنف، وهو ما يشير إليه عدد من فقهاء المسلمين وعلمائهم كما سنرى، وإنّما الذي نعنيه هنا هو أن هذا الاستعمال هو الغالب عند علماء الشريعة، وهو الأكثر استعمالاً في المدونات الفقهيّة بشكل عام، أضف إلى ذلك إنه الجانب الأهم والأكثر صِلَةً بدراستنا هذه.

خاص باللغة الإسلاميّة للتعبير عن ذلك العنف المشروع، تحديداً وتمييزاً له عن أي صيغة سلبيّة أخرى[١]، ولقد كان لهذا التميّز في استعمال مفردة الجهاد أثراً كبيراً في إظهار نقاط التمايز بين مفهوم الجهاد وبعض المفاهيم الأخرى كـ«الحرب» و«الثورة»[٢] و«الحرب المقدسة» ــ التعبير المسيحي الاستشراقي ــ وغيرها، وربّما كان في مقدّمة الدلالات التي أضْفَتها عليه التسمية «دلالته على سموّ الغاية، ونبل المقصد»[٣]، وإعطائه بُعْداً إيمانيّاً خاصاً، ينبعث من كونه إلهيّ المصدر، ومن طابعه المتميّز بوجود مرجعيّة أخرويّة مؤثّرة بكلٍّ من أسلوبه وغايته وكنهه بشكلٍ عام.

«الجهاد» في اللغة: مصدر من الفعل جاهد، ومنه الجَهْد أو الجُهْد؛ وهو المبالغة في بذل الطاقة أو المشقّة، ومنه قوله ﷻ: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهَؤُلاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ **جَهْدَ** أَيْمَانِهِمْ﴾ [المائدة: ٥٣]، أي بالغو في اليمين، ومنه أيضاً الاجتهاد، «واجتهد في الأمر بذل وسعه في طلبه ليبلغ مجهوده ويصل إلى نهايته»[٤]، ومنه التجاهد، وهو بذل الوسع في نيل المراد وطلب الأمر، وجاهَدَ العدوّ مُجاهَدة وجِهاداً؛ أي: قاتله، والجهاد هو: «استفراغ الوسع في الحرب، أو اللسان أو ما أطاق من شيء»[٥]، أو المبالغة في استفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل أثناء مقابلة العدوّ، وقيل الجهاد هو: محاربة العدوّ[٦]، وربما يُعدّ هذا المعنى المذكور عند اللغويين، متأثراً بالدلالات التي جاءت على سبيل النقل عن الحقيقة الشرعيّة، أو العرفيّة.

وأمّا عن مفهوم «الجهاد» عند فقهاء الشريعة، فإنني سأكتفي بذكر أهم الجوانب ذات الصلة المباشرة بالدراسة، مُرجئاً التفاصيل الأخرى إلى الفصول اللاحقة[٧]، غير أنّه من الأهميّة بمكان في بداية الأمر أن نشير إلى أمرين:

---

(١) انظر: معتز الخطيب، **الجهاد والعنف: مشكلة المفاهيم والإصلاح**، ص٢٥٣.

(٢) لقد حاول **خالد عمر شهرزاد** عقد مقارنة شاملة بين مفهوم «الجهاد» ومفهوم «الثورة»، وذلك من حيث الغاية، والأسلوب والمضمون والمعتقد ومنهجيّة العمل، وكما تناول بالدراسة والتحليل الطروحات المعرفيّة لكلا المفهومين. للتوسع حول ذلك انظر: خالد عمر شهرزاد العربي، **الجهاد والثورة**، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط١، ١٤١٢هـ، ص٨٥ وما بعدها.

(٣) محمد إسماعيل إبراهيم، **الجهاد ركن الإسلام السادس**، دار الفكر العربي، مصر، ط٢، دت، ص٦٠.

(٤) الفيّومي، **المصباح المنير**، ص٤٣، مادة: جهد. وانظر: يحيى بن شرف النووي، **تحرير ألفاظ التنبيه**، تحقيق: عبد الغني الدقر، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٨هـ، ص٣١٣.

(٥) ابن منظور، **لسان العرب**، ج٢، ص٢٤١، مادة: جهد.

(٦) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٢، ص٢٣٩ وما بعدها، مادة: جهد. والمطرّزي، **المغرب في ترتيب المعرب**، ص٦١. والفيّومي، **المصباح المنير**، ص٤٣ وما بعدها، مادة: جهد. ومحمد بن أبي الفتح البعلي، **المطلع على أبواب المقنع**، ص٢٠٩. ونجم الدين النسفي، **طلبة الطلبة: في الاصطلاحات الفقهيّة**، مكتبة المثنى، بغداد، دط، ١٣١١هـ، ص٧٩.

(٧) حول تفاصيل الأحكام الفقهيّة الخاصة بهذا الموضوع وذات الصلة بجزئيّاته انظر: ص١٧٣.

الأول: الاعتراف بأن هذه التفسيرات الفقهية الخاصّة بمفهوم الجهاد، هي عبارة عن قراءات بشريّة للنصّ الإلهي (القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف) لا يمكن إنكار تأثُّرها بالواقع المُعَاش، والظروف التاريخيّة المُلازمة لفترة صياغتها وولادتها، فهي اجتهادات فقهيّة حاولت دراسة النص وفهمه انسجاماً مع الأوضاع والمعطيات التي فرضتها الظروف المجتمعيّة المحيطة بها.

والثاني: ضرورة التنبُّه إلى خطورة التفسيرات الاختزالية والسطحيّة لحقيقة هذا المفهوم، ولحقيقة الأحكام الفقهيّة الخاصّة به؛ والتي يمكن أن تُذكَر في معرض الحديث عن المفهوم، فضلاً عن التجاهل التام للعلوم المختلفة التي نشأت من أجل الوصول إلى فهم أعمق وأكمل للنص الإلهي.

يرى معظم فقهاء الشريعة أن مفهوم الجهاد غَلَب في عُرْف الشرع على «قتال الكفار لإعلاء كلمة الله تعالى»[١]، ولكن لابدّ من الإقرار بعدم حصر دلالة الجهاد بهذا المفهوم، خصوصاً وأنّ نصوص الفقهاء وتعريفاتهم «لا [يمكنها أن] تخصص مدلول النصوص القرآنيّة الواردة في الجهاد»[٢]؛ ولذلك فقد اختلفت نصوصهم المُعبّرة عن مفهوم الجهاد، إذ يرى بعض فقهاء **الحنفيّة** أنّ مفهوم الجهاد في عُرف الشرع هو «الدعاء إلى الدين الحق، وقتال من لم يقبله»[٣]، في حين نجد أنّ فقهاء **المالكيّة** كانوا أكثر تحديداً في تبيين الفئة التي يُراد مُجاهدتها، عندما نصّوا على أن الجهاد هو «قتال مسلم كافراً غير ذي عهد؛ لإعلاء كلمة الله تعالى»[٤].

وأمّا فقهاء **الشافعيّة** فقد رأوا أنَّ المفهوم المقصود من الجهاد هو «القتال في سبيل الله»[٥]، أو هو «قتال الكفار لنصرة الإسلام»[٦].

---

(١) سعيد عبد العظيم، **تحصيل الزاد لتحقيق الجهاد**، مكتبة الإيمان، الإسكندريّة، دط، دت، ١٦.

(٢) أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٤١٩هـ، ص٣٢-٣٣.

(٣) الحصكفي، **الدرّ المختار: شرح تنوير الأبصار** [مطبوع مع: **حاشية رد المحتار على الدر المختار**]، دار الفكر، بيروت، دط، ١٤١٢هـ، ج٤، ص١٢١. وانظر: علاء الدين السمرقندي، **تحفة الفقهاء**، تحقيق: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، ومحمد منتصر الكتاني، دار الفكر، دمشق، دط، دت، ج٣، ص٣٩٩.

(٤) الحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ج٤، ص٥٣٥-٥٣٦. وانظر: المواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج٤، ص٥٣٦. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ، ج٣، ص١٣٥. وصالح عبد السميع الآبي الأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، المكتبة العصريّة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ، ج١، ص٢٥٠. ومحمد بن عبد الله بن علي الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، دار الفكر، دم، دط، دت، ج٣، ص١٠٧.

(٥) الدمياطي، **إعانة الطالبين: على حلّ ألفاظ فتح المعين**، ج٤، ص٢٩٣. والشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٥، ص٢٢٩. ومحمد الخطيب الشربيني، **الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع**، دار الجيل، بيروت، دط، دت، ج٢، ص٢٥١. وإبراهيم البيجوري، **حاشية البيجوري على شرح ابن القاسم على متن أبي شجاع**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ، ج٢، ص٤٨٩. وقريباً من هذا المعنى ما ذكره البعض عند تعريف الجهاد بأنه: «بذل الوسع في القتال في سبيل الله تعالى مباشرة بجميع وسائله وأنواعه» (أبي البركات حافظ أحمد فخر الدين أفندي، **إرشاد العباد إلى الغزو والجهاد**، المطبعة العامريّة، دم، ط١، ١٣٣٦هـ، ص٤).

(٦) سليمان الجمل، **حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، دت، ج٥، ص١٧٩.

وقد ذهب إلى قريب من هذا المفهوم فقهاء **الحنابلة** عندما قالوا إنّ «الجهاد» هو «شرعاً: **(**قتال الكفار**)** خاصّة»[١]، غير أنّ الملاحظ على هذا التعريف أنّه نصّ صراحةً على حصر دلالة الجهاد واختزاله بالجانب الذي يحمل بُعداً عنيفاً يأتي في سياق صراع بين المسلمين وغيرهم من المشركين، وذلك على الرغم من شموليّة مفهومه ودلالته، والتي أكد عليها عدد من الفقهاء منهم **الكاساني**[٢] من الحنفيّة الذي عَرَّف الجهاد بـ«بذل الوسع والطاقة بالقتال في سبيل الله عزّ وجلّ بالنفس، والمال، واللسان، أو غير ذلك»[٣].

وممن أشار إلى ذلك أيضاً **ابن رشد**[٤]، حيث رأى أنّ مفردة الجهاد تشتمل على أربع دلالات أو أربعة أقسام وهي: **جهاد القلب** المُشتمل على جهاد النفس وجهاد الشيطان، **وجهاد اللسان، وجهاد اليد، وجهاد السيف**؛ والذي هو جهاد المشركين[٥]، ومن خلال ذلك نرى أنّ العنف أو القتال ــ في صورته المشروعة ــ يُعدّ نمطاً من أنماط الجهاد المختلفة، وكما أنّ الجهاد بهذه الدلالة القتاليّة أو العنفيّة إنما هو مما لم يُشرَع لذاته؛ إذ هو «إفساد في نفسه، وإنما فرض لإعزاز دين الله، ودفع الشر عن عباده»[٦]، وهو بذلك يأتي كآخر ذريعة «حيث لم يبق في قوس التبصر منزع، ولا في كف أذى المشركين طريق»[٧]، وهو (الجهاد) بذلك لا يحمل أي دلالة عدائيّة غير مشروعة، يقول الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِ﴾ [البقرة: ١٩٠]، واستناداً إلى كل ذلك يمكنني القول بأنّ الخط الفاصل والفرق الجوهري بين مفهوم الإرهاب ومفهوم الجهاد

---

(١) البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٦١. وانظر: ابن مفلح (ت٨٨٤هـ)، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٨٠. ومنصور بن إدريس البهوتي، **شرح منتهى الإرادات: المسمى بدقائق أولي النهى لشرح المنتهى**، تحقيق: الدكتور عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ، ج٣، ص٥. ومحمد بن أبي الفتح البعلي، **المطلع على أبواب المقنع**، ص٢٠٩.

(٢) **الكاساني**: (ت٥٨٧هـ)، هو أبو بكر علاء الدين بن مسعود بن أحمد الكاساني، من أشهر علماء الحنفية، وهو من أهل حلب مدينة في سوريا، وقد توفي فيها، ومن أهم كتبه: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، والسلطان المبين في أصول الدين. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٢، ص٧٠).

(٣) الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج٦، ص٥٧.

(٤) **ابن رشد**: (٤٥٠-٥٢٠هـ)، هو محمد بن أحمد بن رشد، أبو الوليد، قاضي الجماعة بقرطبة، من أعيان المالكية، وهو جد ابن رشد الفيلسوف، له العديد من الكتب والمؤلفات، منها: المقدمات الممهدات، والبيان والتحصيل، والفتاوى، وغيرها. (الزركلي، **الأعلام**، ج١، ص١٤٤).

(٥) انظر: محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، **المقدمات الممهدات**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ، ج١، ص٣٤٢. وأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار السلام، الرياض، ودار الفيحاء، دمشق، ط١، ١٤١٨هـ، ج٦، ص٥.

(٦) المرغيناني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٥٣. وانظر: ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص٧٦.

(٧) علي أحمد الجرجاوي، **حكمة التشريع وفلسفته**، مطبعة الرغائب، مصر، ط١، ١٣٣٠هـ، ج١، ص١٨٧.

إنما يتجلى في جوانب متعدّدة، من أهمها: **الغاية، وصفة المشروعيّة، والضحيّة، والضوابط والقيود، وأداة القتال.**

أمّا ما يتعلق **بالغاية** فإنّ الجهاد له غاية واحدة ومحدّدة وهي منحصرة في كونها في سبيل الله ــ وهذا ما أكدت عليه جُلّ التعريفات السابقة ــ ولإعزاز دين الله، ونشر دعوة الإسلام وحمايتها، بينما نجد أن الإرهاب قد يحمل أهدافاً سياسيّة، أو اقتصادية، أو فكريّة، أو...إلخ.

وأمّا جانب **المشروعيّة** فإنّ الجهاد لا يشتمل على أي بُعْد عدواني غير مشروع؛ إذ لا يتحقق إلاّ عند قيام حالة من القتال لها مسوّغاتها وظروفها وأحكامها الشرعيّة الخاصّة؛ والتي أسهب الفقهاء في ذِكرها وضبطها، وذلك مع عدوٍّ أصبح قتاله واقعاً مفروضاً، وحقيقة لا تقبل الردّ[1]، فالجهاد «يتميّز بوضوح الهدف، ووضوح الوسائل، والتزامه بأحكام الشرع [وضوابطه]، ومكارم الأخلاق التي جاء بها الإسلام قبل القتال، وأثناء القتال، وبعد القتال»[2].

وأما **الضحيّة** فإنّ من أهم نقاط التمايز بين مفهوم الجهاد ومفهوم الإرهاب، أنّ الجهاد ليس ممارَسة للعنف الأعمى والعشوائي، الذي لا يميّز بين الأفراد الممارَس عليهم، وذلك خلافاً للعمل الإرهابي الذي لا يفرّق في طبيعته بين ضحاياه، إذ يصيب المسلم وغير المسلم معاً، ويُصيب المذنب والبريء على حدٍّ سواء[3]، فالهدف والغاية التي يسعى الإرهابيّ إلى تحقيقها تبرّر ــ ربما ــ كلّ شيء.

ثمّ إنّ الأعمال الجهاديّة ــ خلافاً للإرهابيّة ــ محكومة بجملة من **الضوابط** والقيود، التي تحرّم التمثيل بالقتلى وبجثثهم، وتحسن معاملة الأسير والجريح[4]، وتحفظ العهود والمواثيق، إضافةً إلى **أنّ أداة القتال الجهادي**، أداة واعية ومميّزة، في حين أنّ سلاح الإرهابي سلاح أعمى يحقق أبشع صور الإفساد في الأرض، ويفتك بالجماد والحيوان والإنسان، ولا يميّز بين مذنب وبريء.

لكن في هذا السياق ينبغي الإشارة إلى أن كلا المفهومين يتفقان في استخدام القوّة الماديّة أو العنف ــ مع اختلافهما بطابع المشروعيّة لكل منهما ــ كوسيلة لتحقيق غايته التي يسعى إليها، ولكن ما يميّز الجهاد هنا أنّ العنف ليس هو إلاّ شكلٌ من أشكاله وحالة استثنائية من حالاته.

كلّ هذه النقاط وغيرها كثير يحتم وجود العديد من المفارقات الجوهرية بين الأعمال الجهاديّة والأعمال الإرهابية، وأنّ الجهاد في المنظومة الإسلامية ليس تشريعاً للإرهاب والقتل والرعب ونشر

(١) حول طبيعة الجهاد ومسوغاته الشرعيّة وبعض أحكامه المترتبة عليه، انظر: ص١٧٣.

(٢) الدكتور يوسف القرضاوي، **الإسلام والعنف: نظرات تأصيليّة**، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤٢٦هـ، ص٣٠.

(٣) للتوسع فيما يتعلّق بدراسة هذه الفكرة، واستيضاح بعض الضوابط التي تحيط بشرعيّة الجهاد، انظر: ص٢٥٢.

(٤) انظر: ص٣٤١.

الذعر والإكراه الديني، وباعث الجهاد ليس القتل العدواني، وهو ليس ممارسةً للعنف الأعمى (الإرهاب)، وهذه النقاط التي تُشير إلى الفارق المفاهيمي الكبير بين كلا الظاهرتين، يجب علينا إبرازها والتأكيد على خطورتها، فضلاً عن حلّ الإشكالات المحيطة بطبيعة الجهاد القتالي، وممارَسته وكيفيّة ممارسته وغير ذلك من القيود والضوابط المتعلّقة به؛ لأنّ ذلك سيساهم في فك الارتباط الواقع بين مفهوم الإرهاب غير الإنساني، ومفهوم الجهاد الإسلامي، وسيحمينا من الوقوع في تجريم بعض الممارسات الجهاديّة، ووسمها بالممارسات الإرهابيّة، وفي الوقت نفسه سيمكّننا من منع اختطاف مفهوم الجهاد من قبل بعض من يمارس القتل والتخريب والإرهاب باسم الدين والجهاد، لاسيّما وأنه «لم يشهد عصر من العصور ما شهده عصرنا من انقلاب في المفاهيم (...)، حتى غدا الناس يعانون من صعوبة بالغة في تميز الحق من الباطل، ومعرفة الأصيل من الدخيل، والثابت من المتغيّر، مما نجم عنه ضياع الهويّة الإيمانيّة، والشخصيّة الإسلاميّة»[١]، التي غدت شخصيّةً غثائيّة.

ثانياً: الحرابة (قطع الطريق)

تعدّدت وجهات النظر لدى فقهاء الشريعة الإسلاميّة في استعمال لفظ «الحرابة»، أو لفظ «قطع الطريق» للدلالة على المضمون والمفهوم المُعبِّر عنهما، وكان لكلٍّ منهم مسوّغاته الخاصّة، وقد حدّد فقهاء **الحنفيّة** مفهوم قطع الطريق بما يوحي بأنّ الهدف المُسبب لوجود هذه الجريمة إنما ينحصر بأخذ المال أو سرقته؛ أي ما كان منها بهدفٍ مالي (اقتصادي)، وأما ما ينجم عنه من قتل وإخافة للسبيل فهي لا تَعْدُ أن تكون وسائل، وأدوات مساعدة على تحقيق ذلك القصد؛ ولذلك نجدهم في بعض الأحيان يُعبّرون عنها بلفظ «السرقة الكبرى»[٢]؛ والتي تتميز عن السرقة العاديّة (الصغرى) بعِظَم خطرها وضَرَرها، وبعنصر الإخافة والذُّعر الذي تُسببه، فقطع الطريق عندهم هو «الخروج على المارة لأخذ المال على سبيل المغالبة على وجه يمتنع المارة عن المرور، سواء كان القطع من جماعة أو من واحد، بعد أن يكون له قوّة القطع»[٣]، ومن هذا التعريف نلحظ أن ما كان من هذه الأعمال الجُرْميّة بدافع غير سرقة المال لا يمكن أن يُدرج تحت جريمة الحرابة أو جريمة قطع الطريق، وذلك وفقاً لمنظور

---

(١) جمعة أمين عبد العزيز، **الفريضة المفترى عليها: الجهاد في سبيل الله**، دار الدعوة، الإسكندرية، ط١، ١٤١٨هـ، ص١٥٢.

(٢) انظر: ابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدّر المختار**، ج٤، ص١١٣. ومحمد بن فَرَامُرْزِ بن علي، **الدرر الحكام شرح غرر الأحكام**، المطبعة الكاملية، دم، دط، ١٣٣٠هـ، ج٢، ص٨٤. وعبد الغني الغنيمي الدمشقي، **اللباب في شرح الكتاب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، ١٤١٢هـ، ج٣، ص٢١٠. والمرغيناني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٣٤.

(٣) الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتب الشرائع**، ج٦، ص٤٧. وانظر: محمود بن أحمد العيني، **البناية في شرح الهداية**، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ، ج٦، ٤٧٢. وابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص١٧٦-١٧٧.

فقهاء **المذهب الحنفي**، وقد وافقهم في ذلك **النووي**[(١)] من **الشافعيّة**[(٢)]، وفقهاء **الحنابلة**، الذين رأوا أن المحاربين «هم الذين يعرضون للقوم بالسلاح في الصحراء فيغصبونهم المال مجاهرة»[(٣)]، وبهذه الرؤية المضيِّقة لدلالة المفردة، نجد أن أصحاب هذا المنظور الفقهي لم يتمكنوا من الانسجام مع عموم اللفظ وشموليّة النص القرآني[(٤)]، الذي يُرجع إليه في عمليّة التأصيل والتبيين للعقوبة المترتِّبة على هذه الجريمة، وربّما كان سبب ذلك الركون إلى خصوص السبب المحيط بالنص[(٥)]، أو أنّ بحثهم لم يبدأ من النص القرآني المُتسم بطابع الشموليّة والذي يؤصّل لكل الظواهر والحالات المتعدّدة والمتغيّرة، والتي يمكن أن تشتمل عليها دلالة محاربة الله ورسولهﷺ من ناحية، أو أنْ تنطوي ضمن دلالة مفردة الإفساد في الأرض؛ التي تُشير إلى معانٍ مختلفة ومتعدّدة، وذلك من خلال استيعاب العموم المستفاد من معاني محاربة الله ورسوله، والمستفاد من تنكير مفردة الفساد، لكلّ متغيّرات الزمان والمكان والأحداث.

فسبب الخصوصيّة في تعريفهم، ربما ـــ كما أشير ـــ لأنهم لم يبدؤوا بدراستهم واستنباطهم للأحكام الفقهيّة من النص القرآني، وإنّما تعاملوا مع النص القرآني كدليل نصيّ، يؤصّل لحكمٍ شرعيٍّ، يتعلق بواقعة حال ظهرت ضمن محيط وظروف تاريخيّة ومجتمعيّة خاصّة، دعت الحاجة والظروف الواقعة إلى البحث عن حكم فقهي لها، وواقعة الحال تلك هي انتشار ظاهرة قطع الطريق بصورتها الخاصّة، والتي كانت بهدف الحصول على المال، وكلّ ذلك عن طريق إخافة السبيل.

---

(١) **النووي**: (٦٣١-٦٧٦)، هو محي الدين أبو زكريّا، يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني النووي، من أشهر فقهاء الشافعية، علامة في الفقه والحديث، مولده ووفاته في نوى من قرى حوران في سوريا، وإليها نسبته، وقد تعلم في دمشق وأقام بها زمناً طويلاً، ومن أشهر كتبه: منهاج الطالبين، وتهذيب الأسماء واللغات. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٨، ص١٤٩).

(٢) وقد أشار إلى ما يوافق هذا المعنى عندما قال إنّ قطاع الطريق هم «طائفة يترصدون في المكامن للمارين فإذا رأوهم قصدوا أموالهم معتمدين قوّة يتغلبون بها» (النووي، **تحرير ألفاظ التنبيه**، ص٣٢٧).

(٣) عمر بن الحسين الخرقي، **مختصر الخرقي**، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ، ص١٢٦. وانظر: وابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص٨٢-٨٤. وعلي بن سليمان المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٣٣٧هـ، ج١٠، ص٢٩١. وعبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، **العدة شرح العمدة: في فقه إمام السنّة أحمد بن حنبل**، شركة الرياض للنشر والتوزيع، دم، ط١، ١٤٢١هـ، ص٤٩٦. وإبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، **منار السبيل في شرح الدليل**، تحقيق: محمد عيد العباسي، مكتبة المعارف للنشر، الرياض، ط١، ١٤١٧هـ، ج٣، ص٢٧٤. ومحمد بن عبد الله الزركشي، **شرح الزركشي على مختصر الخرقي**، تحقيق: عبد الله الجبرين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤١٣هـ، ج٦، ص٣٦٤. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٦، ص٢٦١.

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة:٣٣].

(٥) حيث يُذكر أنها نزلت في أناس تعرضوا لراعٍ مسلم في ناحية من نواحي المدينة، وقاموا بقتله، وسرقة الأنعام التي كان يرعاها. انظر: علي بن أحمد الواحدي، **أسباب النزول**، دار الحديث، القاهرة، ط٤، ١٤١٩هـ، ص١٥٩. و القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٦، ص١٤٥-١٤٧. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **التفسير المنير: في العقيدة والشريعة والمنهج**، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ١٤١١هـ، ج٦، ص١٦٢.

وأمّا مفهوم ((الحرابة)) أو ((قطع الطريق)) عند علما المذاهب الفقهيّة الأخرى، فإنّ أهم ما يمكن أنْ نلحظه فيها، هو حالة المواءمة والشموليّة بعض الشيء، مع النص القرآني، وأكثر التعاريف التي يَظْهَر فيها ذلك الواردة عند عدد من **المالكيّة، وجمهور الشافعيّة،** حيث رأى فقهاء المالكيّة أنّ الحرابة هي: ((الخروج لإخافة سبيل بأخذ مال محترم، بمكابرة قتال، أو خوفه، أو ذهاب عقل، أو قتل خفية، أو لمجرد قطع الطريق، لا لإمرة، ولا لنائرة[١]، ولا عداوة))[٢]، وبناءً على هذا التعريف يكون كلّ ((من قطع الطريق على الناس، ومنعهم من السلوك فيها، وإنْ لم يقصد أخذ المال، على وجه يتعذّر معه الغوث))[٣]، أو بمعنى أعم ((كل من قطع الطريق، وأخاف الناس))[٤]، هو من المحاربين المُستحقين لعقوبة الحرابة الواردة في نص الآية الكريمة، وهذا فضلاً عن أنّه يجب ((على جماعة المسلمين التعاون على قتالهم، والتحريض عليهم، وكفهم عن أذى المسلمين))[٥]، وهذا ما سندرسه مفصلاً في المباحث اللاحقة، وبذلك يكون ما ذهب إليه عدد من فقهاء **المالكيّة** في تحديد مفهوم الحرابة أو قطع الطريق، قد أضاف للمعنى الفقهي الخاص بالمفردة شموليّة في الدلالة والمعنى، وهذا ما تؤكده إشارتهم إلى إمكانيّة تعدّد الأهداف والوسائل؛ التي تشتمل عليها جريمة الحرابة، أو ذِكرهم صراحة على عدم حصر الأهداف الثاوية خلف القيام بتلك الجريمة بهدف السرقة، أو بالهدف المالي (الاقتصادي).

وقد تبعهم في ذلك كلّه جُلّ فقهاء **الشافعيّة،** عندما عرّفوا قطع الطريق أو الحرابة بـ((البروز لأخذ المال، أو لقتل، أو إرهاب، مكابرة اعتماداً على الشوكة مع البعد عن الغوث))[٦]، فقاطع

---

(١) **النائرة:** هي الحقد، والعداوة، والشحناء، وكانت بينهم نائرة: أي فتنة وعداوة حادثة، أو هي الفتنة والعداوة؛ التي تقع بين القوم، ونار الحرب، ونائرتها: شرّها وهَيْجها. (انظر: ابن منظور، **لسان العرب،** مادة: نير، ج٨، ص٧٣٨. والخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين،** تحقيق: إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، دم، دط، دت، ج٨، ص٢٧٥. والزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس،** ج٣، ص٩٣. ومحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، **مختار الصحاح،** مكتبة النوري، دمشق، دط، دت، ص٦٨٥).

(٢) الحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل،** ج٨، ٤٢٧. وانظر: ابن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير،** ج٤، ص٥٣٩. ويوسف بن عبد الله النمري القرطبي، **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي،** دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ، ص٥٨٢.

(٣) الحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل،** ج٨، ٤٢٨. وانظر: أحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير،** دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ، ج٤، ص٢٦٠.

(٤) المواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل،** ج٨، ص٤٢٧.

(٥) عبد الله بن الحسين بن الحسن بن الجلاب، **التفريع،** تحقيق: حسين بن سالم الدَّهمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ، ج١، ص٣٦٣.

(٦) الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج،** ج٨، ص٢. وانظر: ابن حجر، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج،** ج١١، ص٤٩٨. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج،** ج٤، ص٢٢٣.

الطريق عندهم هو «من شهر السلاح، وأخاف الطريق، في مصر أو بريّة»[١]، فسواء كان الباعث على هذه الجريمة، هو الحصول على المال قهراً ومجاهرة، أو القتل، أو الإخافة ونشر الرعب والفزع بين المسلمين، فإنّ الفعل يُعَدّ من الحرابة والإفساد في الأرض التي تحدثت عنه الآية.

وأكثر من ذلك فإننا نجد أنّ **ابن حزم**[٢] قد توسع بمفهوم الحرابة كثيراً، خصوصاً عندما أكد على أن النص القرآني جاء عامّاً وغير مُخصّص بصورة ما، ليشمل كل ما يمكن أنْ تُظهره تغيرات الزمان والمكان، وذلك عندما نصّ على أنّ «المحارب هو: المكابر المخيف لأهل الطريق، المفسد في سبيل الأرض، سواء بسلاح، أو بلا سلاح أصلاً، سواء ليلاً، أو نهاراً، في مصر، أو في فلاة (...) منقطعين في الصحراء، أو أهل قرية سكاناً في دورهم، أو أهل حصن كذلك، أو أهل مدينة عظيمة، أو غير عظيمة كذلك، واحداً كان، أو أكثر، كلّ من حارب المار، وأخاف السبيل بقتل نفس، أو أخذ مال أو لجراحة أو لانتهاك فرج، فهو محارب، عليه وعليهم ـــ كثروا أو قلّوا ـــ حكم المحاربين في الآية، لأنّ الله لم يخصّ شيئاً من الوجوه»[٣]، فالحرابة هي اجتماع «طائفة من أهل الفساد، على السلاح، وقطع الطريق، وأخذ الأموال، وقتل النفوس، ومنع السابلة»[٤]، وغيرها من الصور العديدة، وبذلك يمكن أن يشتمل مفهوم الحرابة على صور وأنواع متعدّدة من أشكال الإفساد في الأرض والتخريب ونشر الخوف والفزع غير الشرعي.

ومن خلال ما سبق يمكنني التأكيد على أنّ مفهوم الحرابة، يُعَدّ من أهم المفاهيم ذات الصلة بموضوع البحث (الإرهاب)، إذ يمكن الاستناد إليه ـــ كما سنرى ـــ للوصول إلى رؤية فقهيّة متكاملة، أو في بناء حكم شرعيّ لكلّ ماصدقات الظاهرة المدروسة، سيّما وأنّ هناك عدداً من نقاط التشابه والالتقاء بين مفهوم «الإرهاب»، ومفهوم «الحرابة» عند فقهاء الشريعة والتي من أهمها:

أنها أعمال مخالفة تُحدث حالة من الفزع والخوف والقتل بين صفوف الأبرياء؛ الذين هم إحدى أهم ضحايا الأعمال التي يقوم بها كلّ من الحرابي (قاطع الطريق) والإرهابي، إضافةً إلى أنّ عدم مشروعيّة الغايات الباعثة على القيام بكلا الأعمال الجرميّة تلك، وسواء قلنا إنّ الهدف من

---

(١) الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٥، ص٤٤٨. وانظر: أحمد بن حجر الهيتمي، **الزواجر عن اقتراف الكبائر**، المكتبة العصريّة، بيروت، ط٢، ١٤٢٠هـ، ج٢، ص٧٩٥.

(٢) **ابن حزم**: (٣٨٤-٤٥٦هـ)، هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، ولد بقرطبة، وكان يستنبط الفقه من الكتاب والسنّة، واشتهر كعالم الأندلس في عصره، وعُرِف بكثرة انتقاده للعلماء. (انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج٤، ص٢٤٥).

(٣) علي بن أحمد بن حزم، **المحلّى**، دار الجيل، بيروت، دط، دت، ج١١، ص٣٠٨. وانظر: الدكتور ناصر بن عقيل الطريفي، **نظرة الشريعة الإسلاميّة لظاهرة الإرهاب**، بحث ضمن كتاب: **تشريعات مكافحة الإرهاب في الوطن العربي: الندوة العلمية الخمسون**، ص١٤٢.

(٤) علي بن محمد بن حبيب الماوردي، **الأحكام السلطانيّة: والولايات الدينيّة**، تحقيق: نبيل عبد الرحمن حيّاوي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، دط، دت، ص١٢٨.

الحرابة منحصر بالناحية الماليّة ــ على رأي البعض ــ، أم قلنا إنها تشتمل على كلّ الأهداف غير المشروعة ــ كما أشار البعض ــ، فإنّ المهم هو الإقرار بوجود علاقة تشابه بين كلا الظاهرتين الجرميّتين بالأهداف والغايات، جزئيّة كانت أم كليّة.

ومن نقاط التشابه أيضاً أنّ كل من الجريمتين قد يحصلا ضمن إطار فردي[١]، أو ضمن إطار جماعي منظم، وهنا تختلف ظاهرة الإرهاب عن الحرابة، بأن الأولى قد تأخذ بُعْداً دوليّاً، عندما يقع وفقاً لرعايةِ وتنفيذِ دولة ما، وبمعنى أدق إن من أنواع الإرهاب ما يمكن تسميته بـ«إرهاب الدولة المنظم»، وهذا ما لا يمكن أن يُدرج تحت مسمّى الحرابة.

إضافة إلى ما سبق، فإنّ من نقاط التمايز، أنّ مفهوم الإرهاب، يحمل طابعاً أشمل وأوسع من مفهوم الحرابة، ويظهر ذلك واضحاً في طبيعة المكان الذي هو مسرح الممارَسة والتنفيذ للجريمة وطبيعة الأشخاص (سواء المنفذين أو المُنَفذ عليهم).

أما المكان فهو لا يتجاوز في جريمة الحرابة مجال الدار الإسلاميّة[٢]، وأما الأشخاص المنفذين فهم ــ وفي أكثر الأقوال ــ من رعايا الدولة المسلمة من المسلمين أو الذميين، وأما الأشخاص الذين هم الضحية فهم أيضاً من رعايا الدولة المسلمة دون غيرهم من أفراد الدول الأخرى[٣].

إنّ نقاط الاختلاف هذه بين الحرابة والإرهاب، تجعل من غير الممكن الاقتصار على الأحكام الفقهيّة لجريمة الحرابة أثناء عملية التأصيل الشرعي لها، وتحتم علينا البحث عن أدلة ونصوص أخرى تساعد في تأصيل متكامل وشامل يتناول كل أبعاد الظاهرة المدروسة من منظور شرعي، وكل ما سبق سنبيّنه مفصلاً في المباحث اللاحقة[٤].

ثالثاً: البغي

لا بُدّ في بداية الأمر من تبيين أنني لن أخوض في هذه الفقرة بدراسة تفاصيل وجزئيّات الأحكام الخاصة بهذا الموضوع الشائك، مكتفياً بالقدر المتعلّق في تحديد دلالة ومفهوم مفردة «البغي» عند الفقهاء، وذلك بسبب كونه الجزئيّة الأهم في تحقيق الغاية المقصودة من هذا المبحث.

---

(١) ذهب عدد من الفقهاء إلى أنّ وصف الحرابة يطلق على الجريمة حتى وإنْ حصلت من فرد واحد، أي قد تقع بفعل فردي، وقد أشارت بعض العبارات التي سبق وأن ذكرتها إلى ذلك، وممن أكد على ذلك أيضاً بعض الفقهاء منهم مثلاً **ابن عابدين**، وهذا ما سندرسه بشيء من التفصيل في الفصول اللاحقة. (انظر: ابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص١١٣).

(٢) انظر: ابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص١١٣. والكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج٦، ص٤٩.

(٣) انظر: السرخسي، **المبسوط**، ج٩، ص١٩٥. وابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص١١٣. والكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج٦، ص٤٨. وعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، **الاختيار لتعليل المختار**، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٣٩٥هـ، ج٤، ص١١٤.

(٤) حول تفاصيل بعض الجزئيّات الخاصّة بمفهوم الحرابة أنظر: ص٢٨٩.

تعود مفردة البغي في اللغة إلى الجذر «**بغي**»، وبغى الشيء بَغْواً: أي نظر إليه كيف هو، والباغي: الذي يطلب الشيء الضالّ، وجمعه بُغاة، وبغى الرجل علينا بَغْياً عَدَل عن الحق واستطال، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ والإثم وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [لأعراف:٣٣]، والبغي: الاستطالة على الناس، أو الظلم وقصد الفساد، وأصله مجاوزة الحدّ، فكلّ مجاوزة وإفراط على المقدار الذي هو حَدّ الشيء، فهو يُعَدّ بَغْياً في العرف اللغوي[١].

وأمّا في عرف فقهاء الشريعة، الباغي هو: «الخارج عن طاعة إمام الحق»[٢]، وله أنواع وصور متعددة[٣]، منها الأشخاص القائمين بفعل البغي، وقد تم تسميتهم بالعُرف الفقهي ــ بعد تحديد جملة من الشروط التي يَلْزَم أن تتوفّر بهم ــ بأهل البغي، أو البغاة، وهم عند فقهاء **الحنفيّة** «قوم مسلمون خرجوا على إمام العدل، و لم يستبيحوا ما استباحه الخوارج، من دماء المسلمين، وسبي ذراريهم»[٤]، والمقصود من ذلك أن يكونوا قد «خرجوا بتأويل»[٥]، وبالتالي نستطيع القول إنّ مفهوم أهل البغي يَشْمَل «كلّ فئة لهم منعة، يتغلّبون ويجتمعون ويقاتلون أهل العدل بتأويل، ويقولون الحق معنا، ويدّعون الولاية»[٦]، وإلى قريب من هذا المعنى مع شيء من التفصيل ذهب فقهاء **المالكيّة**، عندما قالوا أنّ البغي هو «الامتناع عن طاعة من ثبتت إمامته، في غير معصية، بمغالبة ولو تأولاً»[٧]، وأنّ الفئة الباغية أو البغاة هم «فرقة من المسلمين، خالفت الإمام لشيئين: إما لمنع حق وجب عليها من زكاة،

---

(١) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج١، ص٤٦٧ وما بعدها. والرازي، **مختار الصحاح**، ص٥٩، والجوهري، **الصحاح**، ج٦، ص٢٢٨١. والزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج٣٧، ص١٨٤ وما بعدها.

(٢) ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٣٣٤. وانظر: ابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص٢٦١. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٥، ص١٣٦.

(٣) انظر: وابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص٢٦٢. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص١٥٢ وما بعدها. وابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص٦٦. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٦٦. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٥، ص١٣٦.

(٤) ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٣٣٤. وانظر: وابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص٢٦٢. والعيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٧٣٥.

(٥) ابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص٢٦٢.

(٦) الموصلي، **الاختيار لتعليل المختار**، ج٤، ص١٥١.

(٧) الحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ج٨، ص٣٦٦. وانظر: أحمد الدردير، **الشرح الصغير**، [مطبوع مع كتاب: **بلغة السالك لأقرب المسالك**]، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ، ج٤، ص٢٢٠.

أو حكم من الأحكام الشرعية، أو لدخولٍ في طاعته فإنها حق، أو خالفته لخلعه»[(١)]، فـ«هم الـذين يقاتلون على التأويل»[(٢)].

وهذا ما أكد عليه أيضاً، فقهاء **الشافعيّة** وفقهاء **الحنابلة**، عندما أشاروا إلى ذات المعـنى، وإن اختلفوا بعض الشيء في اللفظ المُعبِّر عنه، فجاء مثلاً عند فقهاء **الشافعية** أنّ البغاة هم «مخالفو الإمام، بخروج عليه، وترك الانقياد، أو منع حق تَوَجّه عليهم، بشرط شوكةٍ لهم، وتأويل، ومطاع فيهم»[(٣)]، ووجود المطاع حتى «يحصل به قوة لشوكتهم»[(٤)]، فهو شرط لتحقق الشوكة والقوّة؛ «إذ لا قوّة لمن لا يجمع كلمتهم مطاع»[(٥)]، وبالتالي يكون وجوده شرطاً لغيره وليس لذاته؛ وهو حصول الـشوكة[(٦)]، وأمّا **الحنابلة** فقد نصّوا على أنّ البغاة هم « (قوم من أهل الحق باينوا الإمام وراموا خلعه)، أي: عزله، (أو مخالفته بتأويل سائغ، بصواب أو خطأ، ولهم منعة وشوكة) بحيث (يحتاج في كفهـم إلى جمـع جيوش) »[(٧)].

ومن خلال النظر في كلّ هذه التعريفات، التي تكاد تكون متطابقة، نجد أنها تحمل إشارة إلى أنّ البغي لا يتحقق إلاّ من جماعة منظمة لها شوكة وقوّة يمكنها أن تشكّل خطراً على كيان واسـتقرار الأمة الإسلاميّة، وهي بذلك تتفق مع أحد أنواع الإرهاب، بالإضافة إلى توافقها مع ظاهرة الإرهاب في طابع عدم المشروعيّة ــ مع عدم إنكار وجود التأويل الدّافع على البغي، والذي يؤكّد على عـدم نزع صفة الإسلام عن الفئة الباغية ــ، وطابع العنف المُعبَّر عنه بالشوكة أو المنعة المُستَخْدَمة للتمكن من عدم طاعة الإمام أو لمحاولة خلعه عن السلطة، وهذا ما تُشير إليه ظاهرة البغي عند الفقهاء، غير أنّ الهدف والباعث على جريمة البغي ينحصر في هدف يتجلّى في سياق سياسي يحمل بُعْـداً دينيّـاً، لا

---

(١) الحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ج٨، ص٣٦٦. وانظر: الأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليـل**، ج٢، ص٢٧٧. والدردير، **الشرح الكبير**، ج٤، ص٤٦٠. والدردير، **الشرح الصغير**، ج٤، ص٢٢٠-٢٢١. ومحمد بن أحمد بـن جُزيّ الكلبي، **القوانين الفقهية**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠٩هـ، ص٣٥٥.

(٢) ابن جُزيّ، **القوانين الفقهية**، ص٣٥٥.

(٣) يحيى بن شرف النووي، **منهاج الطالبين**، تحقيق: أحمد بن عبد العزيز الحداد، دار البشائر الإسلامية، بـيروت، ط١، ١٤٢١هـ، ج٣، ص١٨٩. وانظر: الخطيب الشربيني **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص١٥١. والرملي، **نهاية المحتاج**، ج٧، ص٣٨٢. والخطيب الشربيني، **الإقناع**، ج٢، ص٢٤٤.

(٤) الخطيب الشربيني **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص١٥٢.

(٥) **م ن**، ص١٥٢.

(٦) **م ن**، ص١٥٢.

(٧) البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٥، ص١٣٩. وانظر: ابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمـد بـن حنبـل**، ج٤، ص٦٧. والمقدسي، **العدة شرح العمدة**، ص٤٩٩. والزركشي، **شرح الزركشي على مختصر الخرقي**،ج٦، ص٢٢٢. ومنصور بـن إدريـس البهوتي، **الروض المربع**، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، دط، ١٣٩٠هـ، ج٣، ص٣٣٥. ومحمد بن مفلـح (ت٧٦٣هـ)، **الفـروع**، راجعه: عبد الستار فراج، عالم الكتب، بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ، ج٥، ص١٥٢. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٦، ص٢٧٢.

يتحقق إلاّ ضمن نطاق الدار الإسلاميّة دون غيرها، وبذلك تَفتَرِق ظاهرة الإرهاب، عن ظاهرة البغي في العُرْف الفقهي، بدلالها الأشمل والأعم، ولكن هذا لا ينفي إمكانيّة الاستفادة من الأحكام التي ذَكرها الفقهاء للبغاة في إظهار الحكم الفقهي للأعمال الإرهابيّة، لتشابهها في بعض الوجوه والصور.

المطلب الثاني: المفاهيم ذات الطبيعة القانونيّة (الإرهاب وصلته بالمفردات المشابهة في القانون)

حداثة انتشار المصطلح في أدبيات العلوم القانونيّة وعدم انضباطه بقيود وفواصل محدّدة من قبل أفراد المجتمع الدولي، جعلت بعض الكتاب[١] يتأرجحون في استخدام مفردة الإرهاب، بالتأييد تارةً، وبالتشنيع تارةً أخرى، وربّما كان سبب ذلك ما نلحظه من حالة عدم التمييز بينه وبين عدد من المفاهيم القانونيّة الأخرى، كمفهوم مقاومة المحتل، المُعبِّر عن حق الشعوب في تقرير مصيرها، وغيره من المفاهيم العديدة الأخرى، والتي سأتناول عدد منها في هذه الدراسة.

أولاً: مقاومة الاحتلال[٢] (الكفاح المسلّح)

تأتي مفردة «المقاومة» كإحدى أهم المفردات القانونيّة؛ التي أُسيء استخدامها على نحو تعسفيّ، بأنْ ساد بينها وبين مفهوم الإرهاب حالة من الخلط والالتباس، وذلك بإحلال أحدهما محلّ الآخر، سواء في التعبير أو في كتابة الأبحاث، وربما كان للدوافع الذاتيّة والمصلحيّة أثرٌ كبيرٌ في ذلك الخلط والالتباس؛ ولذا فقد نشطت العديد من مراكز البحوث والمؤتمرات والدراسات القانونيّة المتخصصة[٣]

---

(١) من ذلك مثلاً ما نلحظه في عبارة محمد يسري إبراهيم دعبس عندما يقول: «مما لا شك فيه أنّ ظاهرة العنف والإرهاب قديمة في المجتمع المصري، وهي ليست بالحديثة، إلاّ أنّه كانت في الماضي **معظم العمليّات الإرهابية موجهة إلى قوات الاحتلال والمستعمر البغيض**؛ الذي كان يمارس كلّ أنواع البطش والتعذيب والتنكيل بالمواطنين المصريين». الدكتور محمد يسري إبراهيم دعبس، **الإرهاب: الأسباب واستراتيجيّه المواجهة**، ص٩٧. وانظر: مفرح سعود النومس، **التهديد النووي في الإرهاب المستقبلي**، ص٢٣.

(٢) ظهرت هذه المفردة في إطار القوانين الدوليّة الوضعيّة، وقد يُعبَّر عن مضمونها بصياغات مختلفة، غير أن المهم هنا الإشارة إلى ما قد يظنّه البعض، من أنّ مفردة المقاومة هي المفردة القانونيّة المساوية لمفردة الجهاد في العرف الإسلامي، فما هو سبب الفصل بينهما في الدراسة؟ أقول: ربما يكون ذلك مقبولاً في حدود أنّ كلا المفهومين يُعبِّران عن الاستخدام المشروع للعنف، إلاّ أنّ هذا لا يعني أبداً وجود حالة تطابق بينهما، فمفردة الجهاد تحمل بعداً دينياً يرتبط بغايات أخرويّة، أو بُعداً إسلاميّاً بشكل خاص، كما أنها محاطة بضوابط وقيود إلهيّة المصدر، فضلاً عن أنها من خصائص أفراد الأمة الإسلاميّة دون سواهم، وهذا كلّه مما لا يمكن أن نجده في مفهوم المقاومة ــ بمعناها القانوني ــ؛ والتي قد يمارِسها المسلم وغير المسلم، بدوافع وطنيّة، وهي مُحاطة بقوانين وأحكام بشريّة وغير متعلقة بالمجال الديني، بحيث تنصهر كلّ الغايات التي تحيط بها، بغاية تحرير الأرض من الاستعمار دون أي دلالة دينيّة أو إيمانيّة، ولذا لا بدّ من التفريق، والتدقيق في استعمالنا للمفاهيم والمصطلحات، وهذا لا ينفي إمكانية تطابق كلا المفردتين في حالات معيّنة وخاصّة كالحالات التي نشهدها من مقاومة بعض المسلمين للاحتلال، وإنْ كنت أميل في هذه الحالة إلى تسمية تلك المقاومة بالجهاد حفاظاً على الخصوصيّة الإسلاميّة.

(٣) ربما كان من أهم وأشمل تلك الدراسات القانونيّة التي تأتي في هذا السياق، أطروحة الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، والتي سبق وأنْ أشرنا إليها، ومنها أيضاً دراسة الدكتور صلاح الدين عامر،

في دراسة جوانب التمايز بين هاتين الظاهرتين، محاوِلةً الكشف عن دلالات الألفاظ الحقيقيّة، وبشكل خاص الألفاظ والمفاهيم القانونيّة المتأثرة بالممارَسات السياسيّة[١].

ومما هو معلوم أن المقاومة بمختلف صورها وأشكالها لا تخرج عن كونها: «التعبير الحي عن البقاء»[٢]الطبيعي والفطري للإنسان، وذلك في الأحوال العامّة، ولذا ما نلحظه في مفهوم المقاومة أنه عندما تكون موجّهة للمُحتل والغاصب فإنها قد تأخذ أشكالاً مختلفة، بحيث تتدرج ابتداءً من أدنى أشكالها، المتمثلة في صورة «المقاومة السلميّة»، أو ما يسمّى «بالمقاومة المدنيّة» البعيدة عن أي مظهر من مظاهر العنف؛ والتي تَظهر بصورٍ متعددة، من المقاطعة، والاحتجاج، والتظاهرات، وغيرها، لتصل إلى ذروتها المتمثلة في «المقاومة المسلّحة»، أو النضال العنيف[٣]، وبذلك تُعَدّ مقاومة المحتل «فعلاً من أفعال الحياة الاجتماعيّة، وتعبيراً عن قوّة الرباط السياسي في الأمم المعاصرة، ويبدو اللجوء إلى السلاح وسفك الدماء كملاذ أخير للدفاع عن سلامة هذا الرباط»[٤]، والذي يعنينا في هذه الدراسة إنما هو الشكل الأخير من المقاومة؛ وهو عندما تأخذ طابع «المقاومة المسلّحة»؛ أي عندما تتحول المقاومة إلى شكل من أشكال العنف، وذلك لأنّه نقطة الخلاف التي حصل فيها الخلط مع مفهوم الإرهاب.

وفي هذا السياق يرى البعض أنّ المقاومة هي «قيام شخص بمفرده، أو بالاشتراك مع جماعة عن طواعيّة، وبوازع الدفاع عن النفس والوطن في عمليّات الاشتباك المسلّح العدائيّة ضد قوات الاحتلال، دون أن يكون منتمياً إلى القوات المسلّحة النظاميّة»[٥]، أو بمعنى أوضح وأشمل هي عبارة عن: « عمليّات القتال التي تقوم بها عناصر وطنيّة من غير أفراد القوى المسلّحة النظاميّة، دفاعاً عن المصالح الوطنيّة، أو القوميّة، ضد قوى أجنبيّة، سواء كانت تلك العناصر تعمل في إطار تنظيم يخضع

المقاومة الشعبيّة المسلّحة في القانون الدولي العام، وقد سبق الإشارة إليها أيضاً، هذا بالإضافة إلى عدد من الأبحاث المختلفة التي تناولت الموضوع في دراسات غير مستقلّة، وذلك بين ثنايا المواضيع الأخرى، ذات الصلة بالقوانين الدوليّة.

(١) وذلك لأن من أهم ما يساعد على خلق حالة من الغموض تحيط بدلالة الألفاظ ويجعلها «عرضة للاستخدام غير الدقيق، هو ما يفعله السياسيّون ــ أحياناً ــ من شحن الألفاظ التي يستخدمونها في مجال السياسة العمليّة بقدر كبير من الدلالات الهامشيّة، مما يؤدي إلى اختلاط المفاهيم وعدم وضوحها، كما يحدث في استخدام البعض للفظ الإرهابي، ليوصف به الفدائي». إبراهيم أنيس، **دلالة الألفاظ**، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط٤، ١٩٨٠م، ص١٠٩.

(٢) الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص٢١٠.

(٣) انظر: الدكتور صلاح الدين عامر، **المقاومة الشعبيّة المسلّحة في القانون الدولي العام**، ص٥٢. والدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص٢١٢.

(٤) شارل زور غبيب، **مقاومة المحتل والقانون الدولي**، مجلة الحق، العدد: ٢، بتاريخ: ٣ مايو ١٩٧٢م، ص٢٢٤.نقلاً عن: الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص٢١١.

(٥) الدكتور عز الدين فودة، **شرعيّة المقاومة في الأراضي المحتلة**، بحث ضمن: **دراسات في القانون الدولي**، الجمعيّة المصرية للقانون الدولي، دط، ١٩٦٩م، ج٢، ص٢٩. وقد أشار إليه: الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص٢١٣.

لإشراف وتوجيه سلطة قانونيّة أو واقعيّة، أو كانت تعمل بناءً على مبادئها الخاصّة، وسواء باشرت هذا النشاط فوق الإقليم الوطني، أو من قواعد خارج هذا الإقليم»[١]، وقد يرى البعض أنّ مقاومة الاحتلال المسلّحة تنحصر في ممارَسات ذات طابع جماعي، سواء منظم أم عفوي، فهي «قيام مجموعة من الأفراد باستعمال السلاح، بهدف طرد المحتل أو الغازي، بشكل عفوي أو من خلال تنظيم لا يسري إلى درجة الجيش»[٢].

وقد تظهر المقاومة تحت مسمّى حركات التحرير الوطني؛ التي تمارِس عمليّة المقاومة المسلّحة، تحت غطاء من الشرعيّة الدولية والقانون الدولي العام، وقد عرّف البعض **حركات التحرير الوطني** بأنها « حركات تستند إلى حق الشعب في استعادة إقليمه المغتَصَب، وتستمد كيانها من تأييد الجماهير الغاضبة على المغتصِب، وتتخذ عادة من أقاليم البلاد المحيطة حرَماً لها، تستمد منها تمويلها، وتقوم عليه بتدريب قواتها»[٣]، فهي «منظمات شعبيّة، تسعى إلى تحرير شعوبها وأوطانها من ربقة السيطرة العسكريّة الأجنبية على بلادها وترابها الوطني»[٤]، ويرى البعض أنها «منظمات وطنية ذات جناحين سياسي وعسكري، تنشأ في البلدان المستعمَرة، وتقود كفاحاً مسلحاً، من أجل الحصول على حق تقرير المصير»[٥]، وحق تقرير المصير يؤكد على أنّ «لكل شعب السلطة العليا في تقرير مصيرها دون أي تدخل أجنبي»[٦]، ومن خلال ذلك نصل إلى أنّ المقاومة، أو الكفاح المسلّح من أجل تقرير المصير، والتخلص من الاحتلال، حق مشروع ينبغي أن لا يتم الخلط بينه وبين الإرهاب، إذ لا يخرج عن

---

(١) الدكتور صلاح الدين عامر، **المقاومة الشعبيّة المسلّحة في القانون الدولي العام**، ص٤١. وقد أشار إلى ما يشابه هذا التعريف كمال حمّاد، انظر: كمال حمّاد، **الإرهاب والمقاومة في ضوء القانون الدولي العام**، مجد للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٢م، ٧٢. وكما تبنّى ــ أيضاً ــ الدكتور هيثم حسن تعريفاً يَقْرُب من هذا التعريف، مع شيء من التفصيل والتوسع، حيث أضاف إلى مفهوم المقاومة ما يُشير إلى إمكانيّة حصولها من أفراد القوات المسلّحة النظاميّة، وأنها قد تُوَجَّه ــ بالإضافة إلى الأهداف العسكريّة ــ إلى كلّ الأهداف التي تكون في حُكم العسكريّة، انظر: الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص٢١٤.

(٢) الدكتور رشيد حمد العنزي، **المركز القانوني لأفراد المقاومة المسلّحة في ظل قواعد القانون الدولي الإنساني**، بحث مقدم لمؤتمر المقاومة والإرهاب في القانون والشريعة الإسلامية، الأردن، جامعة جرش الأهلية، المُقام مابين، ١٠ ــ ١٢ أيار ٢٠٠٥، ص٢.

(٣) الدكتور محمد طلعت الغنيمي، **الوسيط في قانون السلام: القانون الدولي العام أو قانون الأمم زمن السلم**، دار المعارف، الإسكندرية، دط، ١٩٩٣م، ص٣٤٧.

(٤) عبد الناصر حريز، **الإرهاب السياسي: دراسة تحليليّة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م، ص١٠٧.

(٥) عمر إسماعيل سعد الله، **مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها في ميثاق أعمال منظمة الأمم المتحدة**، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، ١٩٨٤م، ص٢٩٠. وقد أشار إليه: الدكتور محمد علي الأحمد، **العناصر الفاصلة بين الإرهاب والمقاومة المشروعة: ما يدخل في نطاق المقاومة المشروعة وما يخرج عن نطاقها**، بحث مقدم لمؤتمر المقاومة والإرهاب في القانون والشريعة الإسلامية، الأردن، جامعة جرش الأهلية، المُقام مابين، ١٠ ــ ١٢ أيار ٢٠٠٥، ص١٨.

(٦) محمود زكي شمس، وعمر الشامي، **الإرهاب الدولي وزيف أمريكا وإسرائيل: في ظل قانون العقوبات والقانون الدولي العام**، ص٤٤.

كونه (الكفاح المسلّح) «استخدام القوّة المسلحة استخداماً مشروعاً في وجه المعتدي»[١]، يتميّز بماهيّة خاصّة محاطة بجملة من القواعد والضوابط القانونيّة المحدّدة للطرق والوسائل المستخدمة فيه، للوصول إلى الغاية المرجوّة منه في التحرير وتقرير المصير.

ولذا فإنّ أهم ما ينبغي ذَكره في سياق الحديث عن مفهوم المقاومة في القانون الوضعي، هو الإقرار بوجود العديد من الفوارق ونقاط التمايز بينه وبين مفهوم الإرهاب، والتي من أهمها: أنّ ممارَسة العنف (المقاومة) أو «العنف الثوري» على حدّ تعبير البعض[٢]في عمليّة الكفاح، اكتسبت مشروعيّتها، من المواد التي نُصّ عليها في الكثير من القرارات والقوانين الدوليّة، حيث حظيت مقاومة الاحتلال باهتمام هيئة الأمم المتحدة، وكان ذلك من خلال قراراتها التي أكدت فيها على حق الشعوب المستعمَرة في محاربة الاحتلال، ومقاومته بكافة الوسائل والطرق المستَخدَمة في الكفاح المسلّحة المشروع، وهذا ما جاء في الكثير من قراراتها؛ والتي منها على سبيل المثال، القرار رقم:/٣١٠٣/ الصادر في: ١٢ـ ١٢ـ ١٩٧٢م، في دورتها الثامنة والعشرين، حيث نَصّت فيها على عدد من المبادئ، من أهمها: أن نضال الشعوب الواقعة تحت الاحتلال من أجل الوصول إلى حقها في تقرير مصيرها وتحقيق استقلالها هو نضال شرعي، ويتفق تماماً مع مبادئ القانون الدولي، وأنّ أي محاولة لقمع هذا النضال تُعدّ مخالفة لميثاق الأمم المتحدة ولإعلان مبادئ القانون الدولي الخاصّة بالعلاقات الوديّة والتعاون بين الدول[٣]، وكما أعطت الجمعيّة العامة في هيئة الأمم المتحدة الشعوب المحتلّة، الحق في استخدام الكفاح المسلّح (المقاومة) من أجل الحصول على حريّتها، وحقها القانوني في تقرير مصيرها، في العديد من قراراتها التي أصدرتها في فترات متلاحقة، وقد أكدت فيها على شرعيّة المقاومة المسلّحة للاحتلال[٤]، مُشيرةً بذلك إلى عدم شرعيّة أي نوع من أنواع الاحتلال، وهذا ما

---

(١) **م ن**، ص٤٥.

(٢) انظر: مؤسسة الكتاب الأخضر، **الإرهاب**، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، ط٢، ١٩٩٠م، ص١٤.

(٣) انظر: هيثم الكيلاني، **الإرهاب يؤسس دولة: نموذج إسرائيل**، ص٢٢. والدكتور حشمت درويش، **الإرهاب الدولي وعمليّات إنقاذ الرهائن**، ص٢٩. والدكتور عبد الغني عمار، **صناعة الإرهاب**، ص٤٥. وهيثم كيلاني، **الإرهاب الدولي**، بحث ضمن: **الموسوعة العربيّة**، ج١، ص٩٦٦. والدكتور عبد الغني عماد، **المقاومة والاحتلال بين الحق والواجب**، دوريّة المستقبل العربي، العدد: ٢٧٥، يناير ٢٠٠٢، ص٢٩.

(٤) حول عدد من تلك القرارات الصادرة عن الجمعيّة العامة في الأمم المتحدة، وغيرها من الاتفاقيّات الدوليّة، والتي تُؤيّد المقاومة، أو الكفاح المسلّح، وتُميّزه عن الإرهاب، انظر: الدكتور أحمد محمد رفعت، وصالح بكر الطيار، **الإرهاب الدولي**، ص١٤٥ وما بعدها. وهيثم الكيلاني، **الإرهاب يؤسس دولة: نموذج إسرائيل**، ص٢٢-٢٣. وحشمت درويش، **الإرهاب الدولي وعمليّات إنقاذ الرهائن**، ص٢٨ وما بعدها. والدكتور عبد الغني عمار، **صناعة الإرهاب**، ص٤٤ وما بعدها. و**الإرهاب الصهيوني**، سلسلة تصدر عن حزب البعث العربي الاشتراكي في سوريا، مكتب الثقافة والإعداد الحزبي، العدد: ٤٠، نيسان، ٢٠٠٢م، ص١٥. وهيثم كيلاني، **الإرهاب الدولي**، بحث منشور ضمن: **الموسوعة العربيّة**، ج١، ص٩٦٦. والدكتور عز الدين فودة، **الاحتلال الإسرائيلي والمقاومة الفلسطينيّة في ضوء القانون الدولي العام**، مركز أبحاث منظمة التحرير الفلسطينيّة، بيروت، دط، ١٩٦٩م، ص١٢٠ وما بعدها. والدكتور رشيد

أقرته وأكدت عليه ـــ أيضاً ـــ الاتفاقيّة العربية لمكافحة الإرهاب، عندما فرّقت بين أعمال الإرهاب وأعمال الكفاح المسلّح المشروع ضد الاحتلال الأجنبي[١].

ومن خلال كلّ ما تقدّم نصل إلى أن هناك الكثيرَ من نقاط الافتراق والتمايز بين مفهوم المقاومة (الكفاح المسلّح) وبين مفهوم الإرهاب، فبالرغم من أن كل منهما عنف قد يمارِسه أفراد أو جماعات منظمة، إلاّ أنّ طابع المشروعيّة الذي حَظِيَت به مقاومة المحتل يبقى الفارق الأهم بينها وبين الأعمال الإرهابية، التي تفتقر إلى المشروعيّة القانونيّة والعرفيّة، وذلك سواء على المستوى الدولي أم الداخلي لأي من الدول.

كما تختلف مقاومة المحتل عن الإرهاب في طبيعة الهدف والباعث؛ الذي يسعى كلّ منهما إلى تحقيقه، حيث ينحصر الهدف في المقاومة بإخراج المحتل المتسبِّب في نشوء ظاهرة المقاومة وتَشكّل حركات التحرير الوطنيّة، أضف إلى ذلك محدوديّة المكان الذي تُشرَع فيه ممارَسة الكفاح المسلّح، والذي لا يتعدّى مُحيط الأراضي المحتلّة، ويكون موجّه ضد الأفراد المحتلّين، وقد يرى البعض «أنْ تكون [المقاومة] خارج الأراضي المحتلّة، ضد رموز السلطة فقط»[٢]، وهذا يعني أنّها في كلّ الحالات تستهدف المواقع العسكريّة، ومواقع المحاربين ومن في حكمهم، دون أن تتعرض لأيّ من الأبرياء، أو الأهداف المدنيّة، والتي قد تكون هدفاً للكثير من الأعمال الإرهابيّة، هذا فضلاً عن القيود والضوابط القانونيّة المُنظِّمة لعمليّة المقاومة المسلّحة المنصوص عليها ضمن القوانين الدوليّة، والقرارات الصادرة عن هيئة الأمم المتحدة، وغيرها من الاتفاقيّات الدوليّة المختلفة، التي سبق وأشرت إلى بعضها.

ثانياً: مفهوم الحرب[٣]

حمد العتري، **المركز القانوني لأفراد المقاومة المسلّحة في ظل قواعد القانون الدولي الإنساني**، ص٨ وما بعدها. والدكتور موسى القدسي الدويك، **الإرهاب والقانون الدولي: التفرقة بين الإرهاب والمقاومة الشعبية: دراسة في القانون الدولي العام**، بحث مقدم لمؤتمر المقاومة والإرهاب في القانون والشريعة الإسلامية، الأردن، جامعة جرش الأهلية، المُقام مابين، ١٠ ـــ ١٢ أيار ٢٠٠٥، ص١٧وما بعدها.

(١) انظر: **الاتفاقيّة العربيّة لمكافحة الإرهاب**، منشورة ضمن: سلسلة فكر المواجهة، **الإسلام في مواجهة الإرهاب**، ص٢٧٩ وما بعدها. والدكتور أسعد السحمراني، **لا للإرهاب نعم للجهاد**، ص١٠٥. وكما تمّ التأكيد على وجود الفرق بين المفهومين في العديد من الندوات والمؤتمرات الدوليّة منها على سبيل المثال: الندوة الدوليّة للإرهاب، التي عُقِدة في القاهرة، في الفترة ما بين ٢٢- ٢٤ فبراير ١٩٩٧م. (انظر: محمود مراد، **الظاهرة الإرهابيّة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م، ص٢٥٤).

(٢) حشمت درويش، **الإرهاب الدولي وعمليّات إنقاذ الرهائن**، ص٢٩.

(٣) تختلف دلالة مفردة «الحرب» في القانون الدولي عن دلالة «الجهاد» في العرف الشرعي الإسلامي، وتُعَدّ نقاط الاختلاف بين مفردة المقاومة والجهاد؛ والتي سبق الإشارة إليها، من أهم النقاط التي يمكن أن تُذكر في معرض الحديث عن الفرق بين دلالة الحرب القانونيّة، ودلالة الجهاد الشرعيّة، ومن أهمها أن الجهاد ـــ خلافاً للحرب ـــ إنما «يدور في سبيل إعلاء كلمة الله، ونصرة دينه». (الدكتور إحسان الهندي، **أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام**، دار النمير، دمشق، ط١، ١٤١٣هـ، ص١٢٩). وكما ذكر أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي عدد من جوانب الافتراق بين مفهوم الحرب القانوني ومفهوم الجهاد، وذلك من خلال المقارنة التي عقدها بين كلٍّ من المفردتين. انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، ص٣٧. والدكتور عبد الكريم

ونحن نواصل قراءتنا القانونيّة لبعض المفاهيم المقارِبة لمفردة الإرهاب، تأتي مفـردة «الحـرب» كأحد أهم تلك المفردات الملتبِسة؛ التي لا تَستَبعد افتراض عدم التمييز بينها وبين مفهوم الإرهاب، مما يدعو إلى ضبط دلالتها وتحديد مفهومها الخاص، لاسيّما وأن تلك المفردات لم تسلم أثنـاء القيـام بتحديد مفهومها، من تعدد الاتجاهات القانونيّة واختلافها، ومفهوم الحرب من النظرة القانونيّـة لم يكن بمنأى عن ذلك الخلاف والجدل القانوني المُثار حول الكثير من المفردات القانونيّة، حيث أُثـير حول المعنى المقصود منه اختلاف في وجهات النظر، وانقـسام في الـرؤى القانونيّـة، «نظـراً لأنّ المعاهدات والصكوك الدوليّة (...) لم تضع تعريفاً لذلك المصطلح»[1].

ولذا فقد عرّفها (الحرب) بعض فقهاء القانون[2] بأنها «نضال مسلّح بين الدول، بقصد تحقيق غرض سياسي»[3]، أو هي «الحالة القانونيّة التي ينظمها القانون الدولي، والناجمة عن اصطراع مسلّح بين الدول، بقصد فرض إحداها، أو مجموعة منها، لوجهة نظرها بالقوّة على الدولـة، أو الـدول الأخرى»[4]، أو قد يعرّفها فريق آخر بأنها «كلّ صراع مسلّح أطرافه دول، أو غيرها من أشـخاص القانون الدولي العام الأخرى، يكون الغرض من ورائه تحقيق مصالح ذاتيّة خاصّة بها، مـتى اتجهـت إرادتها إلى قيام حالة الحرب، وما تستتبعه من تطبيق قانون النزاعات المسلّحة الدوليّة»[5].

هذا بالإضافة إلى غيرها من التعاريف التي يمكن أن تُذكر في سياق الحديث عن مفهوم الحرب، والتي قد تظهر من خلال العديد من الأنواع والصور، كحرب العصابات، والحرب الباردة، والحرب الوقائيّة، والحرب الكونيّة، والحرب النفسيّة وغيرها[6]، غير أن المهم أن «المتتبع لهذه التعاريف يلاحظ

محمد الداحول، **حماية ضحايا النزاعات الدوليّة المسلّحة: دراسة مقارنة بين قواعد القانون الدولي العام والشريعة الإسلاميّة**، أطروحـة دكتوراه، جامعة القاهرة، كليّة الحقوق، قسم القانون الدولي العام، ١٤١٩هـ، ص٢٦-٢٧. والدكتور إبراهيم حسين العسل، **الجهاد الإسلامي: أحكام وتطبيقات**، دار بيروت المحروسة، بيروت، دط، ١٩٩١م، ص٢٧-٢٩.

(١) الدكتور عبد الكريم الداحول، **حماية ضحايا النزاعات الدوليّة المسلّحة**، ص٦.

(٢) للتوسع حول العديد من تعريفات الحرب انظر: **م ن**، ص٦ وما بعدها.

(٣) الدكتور عبد العزيز سرحان، **مبادئ القانون الدولي العام**، دار النهضة، القاهرة، دط، ١٩٨٠م، ص٥٣٠. وانظر: الدكتور سـهيل حسين الفتلاوي، **حقوق الإنسان في الإسلام: دراسة مقارنة في ضوء الإعلان العلمي لحقوق الإنسان**، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ص٢٤.

(٤) الدكتور محمد عزيز شكري، **مدخل إلى القانون الدولي العام**، مطبعة الداودي، جامعة دمشق، ١٩٨١م، ص٤٩٧.

(٥) الدكتور حازم محمد عتلم، **قانون النزاعات المسلّحة الدوليّة**، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، دولـة الكويـت، ط١، ١٩٩٤م، ص١٨.

(٦) انظر: علي عبد الحليم محمود، **التربيّة الجهاديّة الإسلاميّة**، ص١٦-١٧.

أنها تدور حول عنصر مشترك هو وجود اشتباك مسلّح»[١]، يحصل بين طرفين متنازعين إما أن يكونا دولاً أو مجموعات وكيانات مُنَظّمة، لم تصل إلى صورة الدولة، وبحيث أن تكون إرادة هذه الأطراف مُتّجهة إلى قيام حالة الحرب بينها[٢].

وبذلك نصل إلى نقاط الاختلاف بين مفهوم الحرب ومفهوم الإرهاب، وأهمها: أنّه على الرغم من كون الإرهاب عنفاً ونزاعاً، إلاّ أنّه لا يُتَرْجَم بمواجهة مباشرة، وذلك بأنْ يحصل أثناء القيام به مواجهة مسلّحة بين أطراف الأعمال الإرهابيّة، وهذا خلافاً للحرب التي يتم فيها اشتباك فعلي ومسلّح بين الأطراف المتنازعة في مكان جغرافي، وفي فترة زمنيّة، غالباً ما يكونان محدّدين ومعيّنين.

بيد أنّ هذا لا ينفي ما قد يحصل مثلاً من أنْ يجد مُنفّذ العمل الإرهابي نفسه في مواجهة مسلّحة مع طرف آخر، ولكنّ هذا العراك المسلّح لا يمكن أنْ يكون داخلاً في حساب الإرهابي في الحالات الطبيعيّة لتنفيذ الأعمال الإرهابيّة، بمعنى أنّ ذلك إنْ حصل فهو يحصل بصورة مفاجئة.

وهذا لا يعني ـــ أيضاً ـــ أنّ الحرب تَستثني الإرهاب من مجال عمليّاتها بشكل مطلق، إذ يمكن أنْ يكون للأعمال الإرهابيّة وجودٌ في الحرب، وذلك عندما يلجأ إليها بعض المتحاربين في بعض الظروف، وهي بذلك تشكّل حالة استثنائيّة في الحرب لا تتلاءم مع طبيعتها القانونيّة.

أضف إلى ما تقدّم أنّ ظاهرة الحرب، تتضمن ميزةً قانونيّة وتنظيميّة خاصّة، إذ للحرب قواعد معيّنة، وقوانين مُصاغة تحرّك توجّهاتها ويجعل منها شكلاً منظم ومُقَنّن للعنف، فهي تُعَدّ عقداً قانونيّاً معترَفاً به كوسيلة لحلّ الخلافات التي تعجز الوسائل السلميّة عن حلّها، وتتميّز في احتكامها إلى قانون دوليٍّ يضبطها، وكلّ ذلك خلافاً للإرهاب؛ الذي يخرج عن ضوابط القانون وتنظيمه؛ ولذا فالحكم عليه عادةً، هو أنّه مُجَرَّم قانوناً[٣].

ثالثاً: العدوان

ظلّ مصطلح «العدوان» مثاراً للجدل والخلاف بين أفراد المجتمع الدولي، وأعضاء منظمة الأمم المتحدة حتى عام١٩٧٤م، وذلك عندما تمّت صياغة تعريف محدّد وواضح له، عُبِّر من خلاله عن المعنى المراد من مفردة «العدوان»، وكان هذا بعد تشكيل أربع لجان خاصّة توالت على القيام بالعمل في الفترة مابين: ١٩٥٣ و١٩٧٤م، والتي أتمّت المهمة بعد جهود مضنية ومتعثرة أحياناً، بسبب تأثرها

---

(١) الدكتور عبد الكريم الداحول، **حماية ضحايا النزاعات الدوليّة المسلّحة**، ص٦. وانظر: زكريّا حسين عزمي، **من نظريّة الحرب إلى نظريّة النزاع المسلّح: مع دراسة خاصّة بحماية المدنيين في النزاع المسلّح**، أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كليّة الحقوق، ١٩٧٨م، ص٣٥.

(٢) للتوسّع حول هذه الفكرة، انظر: الدكتور عبد الكريم الداحول، **حماية ضحايا النزاعات الدوليّة المسلّحة**، ص٧ وما بعدها.

(٣) انظر: الدكتور أدونيس العكرة، **الإرهاب السياسي**، ص٧٦-٧٧. والدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص١٧٨ وما بعدها.

بالخيارات السياسيّة، وقد أنهت تلك المهمة في٢٩ ديسمبر من عام١٩٧٤م، بقرار الجنة العامة رقم (٢٣٣١٤)، وقد جاء فيه أنّ العدوان هو «استخدام القوّة من قبل دولة ضد سيادة وسلامة أراضي دولة أخرى واستقلالها السياسي، بما يتنافى مع ميثاق الأمم المتحدة»[١]، ثم عدّد قرار الجمعية في فقرته الثالثة لبعض الأعمال التي تُشكّل عدواناً على الآخرين، والتي منها: غزو ومهاجمة أراضي دولة من قبل القوّات المسلّحة لدولة أخرى، والاحتلال العسكري وضم أراضيها للدولة المعتدية، وغير ذلك من الأعمال العدوانيّة الأخرى[٢].

ومن خلال التعريف نجد أن العُدْوان بمعناه القانوني قد يتفق مع مفهوم الإرهاب في بعض الجوانب؛ كاتفاقهما في أنّ كلّ منهما أفعال محرّمة ومُجرَّمة دوليّاً وقانونيّاً، وفي طبيعة العدوان المؤكدة على أنه جريمة موجهة من دولة ضدّ دولة أخرى، بمعنى أنّ أطرافه دول، وهو بهذا يتفق مع نوع من أنواع الإرهاب، وهو المتمثل بإرهاب الدولة، ويختلف معه بالأنواع والصور الأخرى، التي تشتمل عليها ماهيّة الإرهاب، وهو (إي العدوان) بذلك ربما كان من أشدّ أنواع الإرهاب خطراً، بيد أنّ هذا يعني ــ أيضاً ــ أنه منحصر في كونه جريمة موجهة ضد سلامة الأراضي، والاستقلال السياسي للدولة المعتَدَى عليها، وهذا يقودونا إلى أهم نقاط الاختلاف بين كلّ من المفهومين، تظهر في أنّ عناصر العدوان لا تكتمل إلاّ «في حالة الاستخدام الفعلي للقوّة المسلّحة [العنف] من جانب دولة ضدّ دولة أخرى، وعلى ذلك فإن أعمال التهديد (...) لا ترقى إلى درجة العمل العدواني»[٣]، وهذا خلافاً لدلالة مفردة الإرهاب؛ المشتملة على استخدام العنف والتهديد به، وبذلك يمكن القول بأنّ ظاهرة الإرهاب ذات دلالة ومفهوم أشمل وأوسع من المفهوم القانوني للعدوان.

أخيراً لابد من الإشارة إلى أنّ بعض الباحثين والفقهاء القانونيين توسّعوا في دراسة جوانب الافتراق والاتفاق بين عدد من المفاهيم القانونيّة الأخرى وبين مفهوم الإرهاب؛ كمفهوم الجريمة السياسيّة، التي أكدت الكثير من القوانين والاتفاقيّات الدوليّة صراحةً على وجود اختلاف من النظرة القانونيّة بينها وبين الإرهاب، وإن كان البعض قد استثنى شيئاً من الجرائم السياسيّة وأدرجها ضمن

---

(١) الدكتور خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص١٢٠. وانظر: محمود زكي شمس، وعمر الشامي، **الإرهاب الدولي وزيف أمريكا وإسرائيل: في ظل قانون العقوبات والقانون الدولي العام**، ص١٠٥. والدكتور أحمد محمد رفعت، وصالح بكر الطيار، **الإرهاب الدولي**، ص٢٢٨.

(٢) انظر: الدكتور خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص١٢٠. ومحمود زكي شمس، وعمر الشامي، **الإرهاب الدولي وزيف أمريكا وإسرائيل: في ظل قانون العقوبات والقانون الدولي العام**، ص١٠٥.

(٣) محمود زكي شمس، وعمر الشامي، **الإرهاب الدولي وزيف أمريكا وإسرائيل: في ظل قانون العقوبات والقانون الدولي العام**، ص١٠٥.

الأعمال الإرهابيّة؛ وأيضاً كمفهوم الجريمة المنظَّمة المُختلف عن الإرهاب في العديد من النقاط، ولذا يبدو لي أنّه لا جدوى من إطالة الدراسة فيها، خاصّة وأنّها لا تُعدّ من المفاهيم المختلف فيها[١].

المطلب الثالث: المفاهيم المنتمية لمجال العلوم الاجتماعيّة المرتبطة بمفهوم الإرهاب

شهدت السنوات الأخيرة الماضية تزايد الحملة الغربيّة الساعية إلى صناعة عدد من المصطلحات المشوّهة، والتي تنتمي في طبيعتها إلى عددٍ من العلوم الاجتماعيّة المختلفة، وذلك في سياق حربها الإعلاميّة أو المصطلحيّة ضد الإسلام والمسلمين، فعملت في سبيل تحقيق ما تصبوا إليه على تحميل جملة من المفردات بدلالات ومضامين غير منضبطة، وربما غير منسجمة مع دلالتها اللغويّة، فضلاً عن العرفيّة المجرّدة، ثم العمل جاهدةً على إعطائها بُعداً دينياً أو إسلاميّاً بشكل خاص، وذلك بالرغم من ظهورها في سياق لا يتصل بالبيئة الإسلاميّة، ومن أهم هذه المفردات:

أولاً: الأصوليّة

ليس المقصود بكلمة «الأصوليّة» المعنى المنتمي إلى علم أصول الفقه، ذلك العلم المشهور في المجال الإسلامي، وإنما المقصود بها المفردة التي غلباً ما تحمل مفهوماً سلبيّاً، وتكون مقرونة بالإطار الديني، والتي يكاد يكون هناك إجماع لدى الباحثين على أنّ أولٍّ ظهور لها تزامن مع ولادة «فرقة انبثقت من البروتستانت اسمها المتطهرين، هذه الفرقة قالت للمسيحيين: عليكم أن تأخذوا بالعهد القديم مع العهد الجديد»[٢]، وقد ظهرت في بريطانيا مع أوائل القرن السابع عشر ميلادي[٣]، وهي عند عالم الاجتماع **جوردن**، حركة «تنادي بالعودة إلى النصوص الأساسيّة، أو الأصوليّات المرتبطة بالدين (...) وغالباً ما يتم مقابلتها بنزعة الحداثة أو الليبراليّة في الدين»[٤]، وهي بالتالي تحمل دلالة خاصّة بالمجتمع الغربي (المسيحي) ولها خلفيّات تاريخيّة موجودة في الذهنيّة الغربية، فإذا ما سمعوا عن

---

(١) للتوسع حول دراسة عدد من تلك المفاهيم القانونيّة، واكتشاف وجه الصلة بينها وبين مفهوم الإرهاب أنظر: الدكتور خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص١٣١-١٣٦. وعبد الناصر حريز، **النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي**، ص٢٩ وما بعدها. والدكتور أحمد جلال عز الدين، **الإرهاب والعنف السياسي**، ص٦٥ وما بعدها. والدكتور أحمد فلاح العموش، **أسباب انتشار ظاهرة الإرهاب: دراسة من منظور تكاملي**، بحث ضمن كتاب: **مكافحة الإرهاب**، ص٧٨ وما بعدها.

(٢) أسعد السحمراني، **مسوّغات العنف لدى الجماعات الإسلامية**، ضمن كتاب: **الإسلام وظاهرة العنف**، ص٦٨. وانظر: جوردن مارشال، **موسوعة علم الاجتماع**، ترجمة: محمد الجوهري، وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م، ص١٨٠.

(٣) انظر: أسعد السحمراني، **مسوّغات العنف لدى الجماعات الإسلامية**، ص٦٨. وجوردن مارشال، **موسوعة علم الاجتماع**، ص١٨٠.

(٤) جوردن مارشال، **موسوعة علم الاجتماع**، ص١٨٠.

الأصوليّة «تمتلئ أذهانهم رعباً (...) بسبب المعاملات الهمجيّة التي اقترفها إخوانهم النصارى باسم الدين، حيث حوربت الإنسانيّة، والتقدم العلمي، والتطور»[١].

ثُمَّ إنّ المشكلة في هذه المفردة تكمن فيما قام به الغرب من إيجاد حالة اقتران بين «الأصوليّة» بمعناه السلبي والقاتم في الذهنيّة الغربيّة وبين الشريعة الإسلاميّة، وذلك في سياق صراعه الحضاري ـــ على حدّ تعبير **هنتغتون** ـــ المقتصر في نظرته للعالم على رؤية ثنائيّة نمطيّة، والمثير أكثر هو أن مفهوم «الأصوليّة» بطابعه الاختزالي المتداول، و«بدلالته الغربيّة، التي توحي بالإرهاب والتطرف واستخدام العنف»[٢]، بات يُعدّ صفة تلاحق أيّ خطاب يمكن أنْ يحمل نزعة للتديّن، أو صفة لأي محاولة تهدف إلى صحوة الشعوب الإسلاميّة، وتدعوهم إلى إحياءٍ جاد للأصول الإسلاميّة السليمة.

ولكن على الرغم من أنّ «الأصوليّة» بدلالتها العرفيّة المفهوميّة هي من مفرزات البيئة الغربيّة، إلاّ أنّ الأهم من ذلك، أنّه لا يمكن العثور في العرف الإسلامي على ما يوازيها في الدلالة من الألفاظ التي تمتلك ذات التركيبة اللغويّة، وبالتالي فإنّ كل ما ورد من تلك الألفاظ، إنّما هو مستخدم للدلالة على العلم المتخصِّص في تحديد المعايير والضوابط والقواعد المُنظِّمة لعمليّة استنباط الأحكام الجزئيّة من أدلتها الكليّة ـــ كما أشرت ـــ، وهذا المعنى يختلف كليّاً عمّا هو شائع في الثقافة الغربيّة، وهذا ما جعل الكثير من الباحثين يعترض على استخدام كلمة الأصوليّة، لتوصيف أي ظاهرة إسلاميّة[٣]، بيد إنّ هذا الموقف لم يثنِ البعض عن محاولة إيجاد تعريف لهذه المفردة، مؤكدين على أنّها يمكن أنْ تشير إلى دلالتين، أو مفهومين: **الأول**: أنّها «بمعنى العودة إلى الدين الصحيح»[٤]، وقد بيّن البعض حدود هذه العودة بالوصول إلى «النقاء الأصلي، وليس لمجرد تقليد الآباء والأجداد على أيّ وضع كانوا، كما هو الحال عند التقليديّين»[٥]، وهذا المعنى دفع البعض بمحاولة استبدال كلمة الأصوليّة، بكلمة الصحوة[٦]، وأما مفهومها **الثاني**: فهو يشير إلى معاني «التطرف، والعنف، [وذلك] وفق الاصطلاح

---

(١) الدكتور عبد الرحمن معلا اللويحق، **الإرهاب والغلو: دراسة في المصطلحات والمفاهيم**، بحث مقدم للمؤتمر العالمي عن موقف الإسلام من الإرهاب، في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعوديّة، في الفترة ما بين: ١ ـــ ٣ ربيع الأول ١٤٢٥هـ، ص٨.

(٢) هاني فحص، **الأصوليّة الإسلاميّة: دعوة إلى التحقيق في مفهوم ملتبس**، مقال منشور على موقع **إسلام أُن لاين**، www.***islamonline***.nt، صفحة مفاهيم ومصطلحات، بتاريخ: ٢٣ ـــ ٨ ـــ ٢٠٠٣.

(٣) انظر: عصام عامر، **الأصوليّة والعنف والإرهاب**، نهضة مصر، القاهرة، دط، ٢٠٠٠م، ص٢٥ وما بعدها.

(٤) عصام عامر، **الأصوليّة والعنف والإرهاب**، [هذه العبارة مقتبسة من كلام: **نجاد البرعي**]، ص٣٤. وانظر: الدكتور يوسف القرضاوي، **مستقبل الأصوليّة الإسلاميّة**، المكتبة الإسلاميّة، بيروت، دط، ١٤١٨هـ، ص١٤ وما بعدها.

(٥) عصام عامر، **الأصوليّة والعنف والإرهاب**، [هذه العبارة مقتبسة من كلام: **محمد شعبان الموجى**]، ص٣٤.

(٦) انظر: عصام عامر، **الأصوليّة والعنف والإرهاب**، ص٣٠. والدكتور يوسف القرضاوي، **الأصوليّة بين الإسلام والغرب**، منشور على **موقع إسلام أُن لاين**، صفحة بنك الفتاوى، بتاريخ: ٦ ـــ ٩ ـــ ٢٠٠٢.

الغربي»[١]، وقد استخدم بعض الباحثين هذا المعنى في توصيفه لفئة معيّنة من المنتسبين للإسلام، فرأى أنّ الأصوليّة هي: «تنامي ظاهرة جماعات الإسلام السياسي؛ التي تجنح إلى العنف»[٢]، بينما اختار آخرون استخدام لفظ «المتأسلمين»[٣]، عوضاً عن الأصوليّين، وذلك للدلالة على ذات المضمون، أو للتعبير عن تلك الجماعة.

ومن خلال ما تقدّم يمكنني القول بأنّ من أخذ بالمفهوم الأول للأصوليّة أنكر أنْ يكون هناك أيّ علاقة أو مشابهة بينها وبين مفهوم الإرهاب[٤]، في حين أن من تبنّى المفهوم الثاني، أو رأى أنّه من الممكن أن تحمل مفردة الأصوليّة تلك الدلالة، ذهب إلى أنّ هناك صلةً بين كلا المفهومين، وتظهر في كون الأصوليّة سبباً من الأسباب المؤدية إلى الأعمال الإرهابيّة؛ ولذا فإنّ «أحد القنوات أو أحد الأشكال، التي يتم بها التعبير عن الأصوليّة هي الأعمال والممارَسات الإرهابيّة»[٥].

وأخيراً ما ينبغي التأكيد عليه، هو ضرورة الانتباه إلى أنّ هذه المفردة (الأصوليّة)، سواء بدلالتها السلبيّة أو الإيجابيّة، والمستخدمة خارج النسق الفقهي أو الشرعي، إنما هي من مفرزات الفرق المسيحيّة، وهي بذلك أبعد ما تكون عن الحقل الدلالي الإسلامي.

ثانياً: التطرف[٦] (الغلوّ)

«التطرف» في اللغة من تطرّف بمعنى صار طرفاً، أو التزم الطرف، وطرف كلّ شيء منتهاه[٧]، فالتطرف لغة هو التزام منتهى الشيء وتجاوز الوسط فيه، ومفردة التطرف شأنها شأن مفردة الأصوليّة، حيث نبتت في تربة الغرب، وأصلها «اتجاه فكري ديني يتمسك بالتقاليد ويرفض كلّ

(١) عصام عامر، **الأصوليّة والعنف والإرهاب**، [هذه العبارة مقتبسة من كلام: **منتصر الزيّات**]، ص٣٢.

(٢) عصام عامر، **الأصوليّة والعنف والإرهاب**، [هذه العبارة مقتبسة من كلام: **نجاد البرعي**]، ص٣٤.

(٣) عصام عامر، **الأصوليّة والعنف والإرهاب**، [هذه العبارة مقتبسة من كلام: **رفعت السعيد**]، ص٣٤. وانظر: الدكتور رفعت السعيد، **المتأسلمون: ماذا فعلوا بالإسلام وبنا**، سلسلة مكتبة الأسرة، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، مصر، دط، ٢٠٠٤م، ص١٠-١١.

(٤) انظر: عصام عامر، **الأصوليّة والعنف والإرهاب**، [هذه العبارة مقتبسة من كلام: **مأمون الهضيبي، ومنتصر الزيات، والدكتور عصام العريان، وغيرهم**]، ص٥٠ وما بعدها.

(٥) انظر: عصام عامر، **الأصوليّة والعنف والإرهاب**، [هذه العبارة مقتبسة من كلام: **الدكتور محمد سليم العوا، ومحمود أمين العالم، والدكتور محمد أبو الإسعاد**]، ص٥٢ وما بعدها.

(٦) من العبارات الشائعة، والمستخدمة كثيراً، عبارة: **التطرف الديني**، والذي يبدو لي أنّها مما شاع خطأً، إذ ينبغي أنْ لا يفوتنا أنّه لا يصح وصف شيء أو أمرٍ ما بأنّه ديني أو إسلامي إلاّ إنْ كان الدين يأمر به، أو يُجيزه، والأمر فيما يتعلّق بالتطرف هو على العكس من ذلك، وبالتالي كان من الأولى والأسلم ، أن نقول: التطرف اللاديني، هذا وإنْ كنت لا أنكر أنّ البعض قد يدّعي أنّ المقصود إنما هو التطرف في فهم الدين.

(٧) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٥، ص٥٨٩، مادة: طرف.

تطوير»[١]، وقد ظهرت في معظم أوربّا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، وذلك للدلالة على بعض التوجهات الكنسيّة التي تعارض التحديث، كالحزب الكاثوليكي المتطرف الذي تأسّس في إسبانيا عام١٨٧٢م، ثمّ اتسع انتشاره ليشمل كلّ فكر يرفض التحديث أو أيّ رأي آخر مخالف[٢]، ولذا فقد تباينت العبارات المحدّدة لدلالته المفهوميّة أو الاصطلاحيّة، وإنْ كانت بمجملها لا تخرج عن الدلالة اللغويّة للمفردة، من مجاوزة التوسط والاعتدال.

بيد أنّ ما يجب التنبيه إليه هو: أنّ الوصف الصحيح للتطرف في العرف الشرعي إنما هو: الغلوّ، وهو اللفظ المستعمَل في القرآن الكريم[٣]، ومن الأمثلة على ذلك قوله ﷻ: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ [النساء:١٧١].

و«الغلوّ» في اللغة من غلا يغلو غلوّاً؛ أي: جاوز حدّه[٤]، وهو عند العلماء «المبالغة في الشيء والتشديد فيه بتجاوز الحدّ»[٥]، أو هو «مجاوزة الحدّ بأنْ يُزاد في حمد الشيء، أو ذمّه، على ما يستحق، ونحو ذلك»[٦]، وأمّا التطرف فيرى البعض أنّه «مجاوزة الاعتدال في السلوك الديني، فكراً أو عملاً، أو هو التنطع في أداء العبادات، أو مصادرة اجتهاد الآخرين، وتجاوز الحدود الشرعيّة في التعامل مع المخالف»[٧].

---

(١) عباس الجراري، **لا تطرف ولا إرهاب في الإسلام**، ص١٧.

(٢) انظر: عباس الجراري، **لا تطرف ولا إرهاب في الإسلام**، ص١٧. والدكتور سليمان عبد الرحمن الحقيل، **حقيقة وموقف الإسلام من التطرف والإرهاب**، ص٢١.

(٣) انظر: سليمان بن عبد الرحمن الحقيل، **الإسلام ينهى عن الغلوّ في الدين ويدعو إلى الوسطيّة**، دد، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ، ص٢١. والدكتور حسين عبد الحميد رشوان، **التطرف والإرهاب من منظور علم الاجتماع**، درا المعرفة الجامعيّة، القاهرة، دط، ١٩٩٧م، ص١٥. ومحمد موسى عثمان، **الإرهاب أبعاده وعلاجه**، مكتبة مدبولي، مصر، دط، ١٩٩٦م، ص١٧-١٨. وحسين محمود خليل، **موقف الإسلام من العنف والعدوان وانتهاك حقوق الإنسان**، دار الشعب، القاهرة، دط، ١٤١٤هـ، ص٢١. وعباس الجراري، **لا تطرف ولا إرهاب في الإسلام**، ص١٤. والدكتور سليمان عبد الرحمن الحقيل، **حقيقة وموقف الإسلام من التطرف والإرهاب**، ص٢١. والدكتور يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلاميّة بين الجمود والتطرف**، الرسالة، بيروت، ط٧، ١٤٢١هـ، ص٢٢وما بعدها.

(٤) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج١٣، ص٣٤٠.

(٥) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٦، ص٦٦٦، مادة: غلا.

(٦) أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط٢، ١٣٦٩هـ، ص١٠٦.

(٧) الدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص١٥٨. وانظر: خالد عبد الرحمن العك، **عوامل التطرف والغلوّ والإرهاب وعلاجها في ضوء القرآن والسنة**، دار المكتبي، دمشق، ط١، ١٤١٨هـ، ص١٥. وأنور محمد، **الإسلام والمسيحيّة في مواجهة التطرف والإرهاب**، دار آية أم للنشر، دم، دط، دت، ص٣٣. ومحمد موسى عثمان، **الإرهاب أبعاده وعلاجه**، ص١٦-١٧. وسفير أحمد الجراد، **ظاهرة التطرف الديني في المجتمع الإسلامي المعاصر: مفهومها أسبابه آثارها علاجها**، رسالة ماجستير [غير مطبوعة]، كلية الدراسات الإسلامية، قسم الدراسات العليا، جامعة بيروت الإسلامية، مقدمة عام ٢٠٠٦-٢٠٠٧م، ص٢٨ وما بعدها.

وبمعنى أعم التطرف هو: ((الجنوح فكراً وسلوكاً))[١]، وقد يرى آخرون أنّ التطرف هو ((أسلوب مغلق للتفكير يتسم بعدم القدرة على تقبل أي معتقد يختلف عن معتقد الشخص أو الجماعة، أو [عدم القدرة] على التسامح معه))[٢]، ومن خلال التعريفات المحدّدة لمفهوم التطرف، نصل إلى أنّ للتطرف مظاهر متعدّدة، يمكن أنْ تشمل كلّ تصرف يخرج عن حدّ الاعتدال، كالتعصب للرأي، والتشدّد في التكاليف، وإصدار الأحكام غير المنضبطة، وغير ذلك[٣]، بالإضافة إلى ذلك فإنّ للتطرف أسباباً وعوامل كثيرة يمكنها أنْ تساعد في انتشاره وظهوره[٤].

أمّا عن علاقة التطرف بالإرهاب فإننا نَلْحظ أنّ البعض ذهب إلى أنّ الإرهاب والعنف ((هما نتائج للتطرف والغلوّ))[٥]، وأنّ التطرف هو ((المقدّمة الطبيعيّة للإرهاب))[٦]، في حين يمايز فريق آخر بين كلا الظاهرتين، وذلك بشيء من التفصيل، وعدم التعميم الذي يمكن أن يفهم من العبارات السابقة، فيرى أنّ ((التطرف يرتبط بمعتقدات وأفكار بعيدة عما هو معتاد ومتوافق عليه سياسيّاً واجتماعيّاً ودينيّاً، دون أن ترتبط تلك المعتقدات والأفكار المتطرفة بسلوكيّات فعليّة ماديّة متطرفّ أو عنيفة (...) أما إذا ارتبط التطرف بالعنف المادي، أو التهديد بالعنف فإنه يتحول إلى إرهاب))[٧]، ولذا ((فالإرهاب أثر من آثار التطرف، فكلّ متطرف ليس إرهابيّاً بالضرورة، كما أنّ كل إرهابي ليس باليقين متطرفاً))[٨]، فالتطرف قد لا يتعدى أثره أو ضرره للغير، خلافاً للإرهاب، وبناء عل ذلك فإنّ التطرف (الغلوّ) ((مرحلة قد يمرّ بها الإرهابي أو لا، فالتطرف قد يحدث دون إرهاب، والإرهاب قد يحدث دون أن يكون وليد تطرف))[٩].

---

(١) حسين محمود خليل، **موقف الإسلام من العنف والعدوان وانتهاك حقوق الإنسان**، ص١٨. وانظر: الدكتور سليمان عبد الرحمن الحقيل، **حقيقة وموقف الإسلام من التطرف والإرهاب**، ص٢٠. ومنصور الرفاعي عبيد، **الإسلام وموقفه من العنف والتطرف والإرهاب**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، ١٩٨٧م، ص١٥.

(٢) سمير نعيم أحمد، **المحدّدات الاقتصاديّة والاجتماعيّة للتطرف الديني: الدين في المجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، دط، ١٩٩٠م، ص٢١٨. وانظر: الدكتور أسعد السحمراني، **التطرف والمتطرفون**، دار النفائس، بيروت، دط، ١٩٩٩م، ص١٠.

(٣) انظر: الدكتور يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلاميّة بين الجمود والتطرف**، ص٣٧ وما بعدها، وحسين محمود خليل، **موقف الإسلام من العنف والعدوان وانتهاك حقوق الإنسان**، ص٢٤.

(٤) انظر: الدكتور يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلاميّة بين الجمود والتطرف**، ص٣٧ وما بعدها، وإمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص١٦٠. وحسين محمود خليل، **موقف الإسلام من العنف والعدوان وانتهاك حقوق الإنسان**، ص٣٦.

(٥) الدكتور ناصر بن عقيل الطريفي، **نظرة الشريعة الإسلاميّة لظاهرة الإرهاب**، ص١٥٩.

(٦) سعد الدين إبراهيم، **الأصوليّة والإرهاب**، ضمن كتاب: **الأصوليّة والعنف والإرهاب**، ص٥٥.

(٧) محمد الطويل، **الإرهاب والرئيس**، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ، ص١٨.

(٨) الدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص١٧٠.

(٩) **م ن**، ص١٧١.

ثالثاً: العنف

ما يشهده العالم الإنساني من تكاثر لأعمال «العنف» الدامي وصل إلى حدود اللا معقول واللا منطق، إذ بات «العنف» ــ بكل مظاهره وصوره غير المشروعة ــ يشكل ظاهرة خطيرة أوشكت على التهام المجتمع الإنساني، من خلال تهديده لأهم مقومات وجوده، ألا وهي نعمة الأمن والطمأنينة والاستقرار، وفي هذا السياق لعل الأعمال الإرهابيّة باتت من بين تلك الأعمال الدامية، هي الأكثر خطورة وانتشاراً وتكاثراً، في عالم يموج بألوان مختلفة من «العنف» غير الإنساني وغير المشروع.

وفي ظل واقع كهذا ربّما لا نبالغ إنّ قلنا بأنّ «العنف» أصبح سمة من سمات هذا العصر، ولازمة من لوازمه، فضلاً عن أنّه «يمثّل ظاهرة من الظواهر الملازمة للحياة البشريّة، والمقترنة معها منذ بدايتها»[١]، ولذا يذهب بعض الباحثين إلى القول بأنّ تاريخ «العنف» بدأ مع ظهور العنصر البشري على وجه المعمورة[٢].

ونظراً لتحوّل العنف إلى ظاهرة عالميّة، إضافةً لخطورته وضرورة معالجته والحد من غلواءه، فقد أدّى اهتمام الباحثين به إلى ظهور محاولات تسعى إلى إنشاء علم خاصٍّ بالعنف (***Violencology***)، كفرع مستقل من المعرفة العلميّة، يتميّز بخصوصيّة موضوعاته، وأساليب ووسائل معالجته[٣].

ولكن السؤال الأهم هنا ما هو مفهوم «العنف»؟ وهل يمكن الحديث عن تفسيرات أحاديّة للعنف سواء على مستوى المفهوم، أم على مستوى الأنواع والأشكال والمشروعيّة؟ بمعنى أخر إلى أي مدى يمكن الحديث عن شَرْعَنَة (أي: إضفاء صفة المشروعيّة عليه) «العنف»، أو أسلمته؟ ثمّ هل لطبيعة «العنف» ودوافعه وأهدافه وآثاره وشكل التعبير عنه ووسائل تشخيصه وتبلوره في الواقع، وغير ذلك من الضوابط، أي أثر في تحديد الموقف منه قبولا ورفضاً؟ أو تغيير الموقف الأخلاقي والديني منه؟

«العنف» في اللغة هو ضدّ الرفق، هو الْخُرْق بالأمر وقلّة الرفق به، ومنه عنُف به وعليه يَعْنُف عُنْفاً وعنافة وأَعنَفه وعَنَّفَه تعنيفاً وهو عنيف إذا لم يكن رفيقاً في الأمر، والعنف بالضم الشدة والمشقة، واعتنف الأمر: أخذه بعنف، وأعنف الشيء أخذه بشدّة[٤].

---

(١) الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٣٣. وانظر: إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ١٦١.

(٢) انظر: هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٣٣. والدكتور محمد بن علي الهرفي، **مفاهيم العنف والإرهاب واختلاف وجهات النظر حولها**، بحث مقدم للمؤتمر العالمي عن موقف الإسلام من الإرهاب، في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعوديّة، في الفترة ما بين: ١-٣ ربيع الأول ١٤٢٥هـ، ص٢. والدكتور أحمد يسرى، **حقوق الإنسان وأسباب العنف في المجتمع الإسلامي في ضوء تعاليم الشريعة**، منشأة المعارف، الإسكندرية، دط، ١٩٩٣م، ص١٣.

(٣) انظر: الدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص١٦١-١٦٢.

(٤) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٦، ص٤٧٤-٤٧٥، مادة: عنف.

وأمّا في الاصطلاح فربّما يصعب الحديث عن معنىً محدّد ومنضبط لمفردة «العنف»، لاسيّما وأنّ مفردة «العنف» هي المفردة الأكثر صلة وأكثر تداخلاً ــ من حيث الشيوع والاستعمال العرفي ــ مع مفردة الإرهاب، ثمّ إنّ «العنف» من حيث هو سلوك وممارَسة يشكّل الركيزة الأولى لأهم صور وأشكال الإرهاب.

ويزداد الحديث عن مفهوم العنف صعوبة وتعقيداً عند تحديد الموقف الديني والقانوني من بعض مظاهره ودلالاته؛ لأنّ ذلك يحتّم بداهة وواقعاً التمييز بين صيغتين للعنف، **الأولى** مشروعة **والثانية** غير مشروعة، في حين أنّ مفردة العنف مفعمة بدلالات سلبية كثيرة، وسواء بالجانب اللغوي أم العرفي.

فالحرب تحمل في طبيعتها مظاهر متعددة من أشكال العنف، ومقاومة الاحتلال، ورد العدوان يعد العنف عنصراً رئيساً في ماهيّتهما ولكن ما يميّز العنف في كل ذلك أنّه عنفٌ مشروعٌ ومعترفٌ به في كل الشرائع والقوانين[١]، لذا كان من الخطأ النظر لتلك الممارسات بشكل مفاهيمي مجرد وخارج حدود أهدافها ووسائلها وغاياتها المشروعة[٢]؛ لأنّ ذلك سيضفى عليها دلالات سلبيّة كما أشرت.

وفي هذا السياق تأتي مفردة الجهاد بجانبها القتالي كإحدى الألفاظ الخاصّة باللغة الإسلامية، والتي كان لفرادة تسميتها الدور الأكبر في تمييزها عن أي دلالة سلبية أخرى قد تلحق بها، كالدلالة اللغوية لمفردة العنف[٣]، بكونها ضد الرفق أو نقيضه[٤].

بعد هذا العرض السريع لتحرير محل البحث يمكن القول بأنّ مفردة العنف مع أنّها تحمل أبعاداً سلبيّة في دلالتها إلاّ أنّ البعض رأى التمييز بين نوعين من العنف، **الأول**: العنف المبرر، **والثاني**: العنف غير المبرر[٥].

---

(١) هناك العديد من الأمثلة على تلك الممارسات التي تحمل في طبيعتها جانبا من جوانب العنف، وأذكر منها على سبيل المثال العقوبات **والحدود الشرعية المقدّرة، كالقصاص والرجم والجلد والقطع في السرقة** وغيرها، ولكن ما يميزها أنّ هذه المفاهيم الدينية تختلف من حيث الهدف وشكل التعبير عنها والغاية منها والمشروعيّة، عن مكوّنات ودوافع العنف ومشروعيّته، ثمّ إنّ من أهم ما يميز تلك الممارسات أنّها عقوبات جنائية، وهي تُعرَف في الفقه الإسلامي بـ«**العقوبات الشرعية**»، شُرِعت للحد من المخالفات، والحد أيضاً من الانتشار غير المشروع للعنف، وقد أشار ﷺ إلى بعض تلك الفوارق، وبعض الغايات التي شُرعت لأجلها تلك العقوبات في قوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة:١٧٩].

(٢) انظر: معتز الخطيب، **الجهاد والعنف: مشكلة المفاهيم والإصلاح**، ص٢٥٤.

(٣) انظر: معتز الخطيب، **الجهاد والعنف: مشكلة المفاهيم والإصلاح**، ص٢٥٤.

(٤) عادة ما تلجأ بعض حركات العنف لاستعمال مصطلح «الجهاد» المشبَع بالرمزية الدينية والمشروعية الأخلاقية، لوصف أفعالها والتعبير عنها، وعنوان «الجهاد» في هذه الحالة يوفّر مشروعيّة ذاتية لتلك الحركة أو الجماعة، تُقنِع بها نفسها بمشروعيّة الأعمال التي تقوم بها، ويوفّر مشروعيّة إسلامية، تبرّر ممارساتها أمام عامّة المسلمين. (انظر: معتز الخطيب، **الجهاد والعنف: مشكلة المفاهيم والإصلاح**، ص٢٥٥).

(٥) انظر: باربرا ويتمر، **الأنماط الثقافيّة للعنف**، ترجمة: الدكتور ممدوح يوسف عمران، كتاب عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شهر صفر، ١٤٢٨ه، العدد رقم: ٣٣٧، ص٧٥.

ويميّز **فرويد**[1] العنف الشرعي (المبرر) بوصفه حقّاً للسلطة المقبولة اجتماعيّاً كي تسيطر فيه على العنف غير الشرعي (غير المبرر)، أو على العنف غير المصادق عليه اجتماعيّاً لدى الأفراد، وبالتالي المهدِّد للمجتمع، وهذا يعني أنّ العقيدة أو الفكر السائد بين الأفراد في المجتمع هو الذي يتحكّم في تقييم شرعيّة العنف أو عدم شرعيّته[٢].

ويرى البعض أنّ «العنف» هو استخدام القوّة بصورة غير مشروعة، أو مطابقة للقانون، أو هو سلوك يرافقه استخدام القوة وإلحاق الأذى الذي يقوم به شخص تجاه آخر، أو جماعة تجاه أخرى، وغالباً ما يتسّم بطابع تدميري مادي[3]، أو هو «كل قول أو فعل شديد بلغت شدّته درجة لا يُحتاج إليها لإحقاق حق أو إثبات عدل، في أي زمان كان، سواء مورس من قبل حكومات أو جماعات أو أفراد، دون تفريق بين كون القول أو الفعل ماديّاً أو معنوياً»[٤]، وبمعنى أعمّ وأشمل فإنّ العنف هو «أي عمل ينجم عنه أذى أو ضرر بدني أو نفسي»[٥].

وعليه فإنّ «العنف» سلوك مشوب بالقسوة والعدوان والقهر، فهو «الاستعمال غير المشروع أو على الأقل غير القانوني للقوة»[٦]، وله أشكال وأنواع متعدّدة فقد يكون العنف ماديّا أو جسديّاً وقد يكون نفسيّا أو معنويّاً، ومن العنف أيضاً ما هو فطري، ومنه ما هو مكتسب، ومنه العنف الشخصي (الفردي)، ومنه المؤسساتي، ومنه الرجعي، ومنه التقدمي، ومنه غير ذلك[٧].

كما يشمل «العنف» مجالات عدة، كالمجال الأسري (العائلي) في العلاقة بين الأزواج، وبين الآباء والأولاد، ويشمل أيضاً المجال الاجتماعي، في العلاقة بين أرباب العمل والعمال، والمجال

---

(١) **فرويد:** (١٨٥٦-١٩٣٩م)، هو سيغموند فرويد، طبيب وسيكولوجي نمساوي، مؤسس علم النفس التحليلي، ولذا برع كعالم مشهور في علم النفس، له العديد من المؤلفات منها: تفسير الأحلام، والتحليل النفسي، وسيكوباتالوجيا الحياة العادية. (انظر: كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، ص٣٩٩).

(٢) انظر: باربرا ويتمر، **الأنماط الثقافيّة للعنف**، ص٧٥.

(٣) انظر: باربرا ويتمر، **الأنماط الثقافيّة للعنف**، ص٣٣ وما بعدها. وأستاذنا الدكتور تيسير خميس العمر، **العنف والحرب والجهاد**، دار الآفاق والأنفس، دمشق، ط١، ١٤١٦هـ، ص٢٩. والدكتور محمد يسري إبراهيم دعبس، **الإرهاب الأسباب واستراتيجيّه المواجهة: رؤية في أنثربرلرجيا الجريمة**، ص٨. والدكتور أحمد فلاح العموش، **أسباب انتشار ظاهرة الإرهاب: دراسة من منظور تكاملي**، ص٧٦. والدكتور خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص١٣٢. والدكتور يوسف القرضاوي، **الإسلام والعنف: نظرات تأصيليّة**، ص٨. والدكتور نبيه صالح، **جريمة الإرهاب وموقف التشريعات العقابية منها**، بحث مقدم لمؤتمر المقاومة والإرهاب في القانون والشريعة الإسلامية، جامعة جرش الأهلية، الأردن، المقام مابين: ١٠-١٢ أيار ٢٠٠٥م، ص١٤-١٥.

(٤) أستاذنا الدكتور تيسير خميس العمر، **العنف والحرب والجهاد**، ص٣٧.

(٥) الدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص١٦٣.

(٦) أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، ص١٥٥٥.

(٧) انظر: باربرا ويتمر، **الأنماط الثقافيّة للعنف**، ص٣٧ وما بعدها. وأستاذنا الدكتور تيسير خميس العمر، **العنف والحرب والجهاد**، ص٢٩. والدكتور ثامر إبراهيم الجهماني، **مفهوم الإرهاب في القانون الدولي: دراسة قانونيّة ناقدة**، ص٢٧.

الاقتصادي والتربوي، والمجال التشريعي كتشديد العقوبات على المجرمين، وأكثر ما اشتهر في عصرنا في المجال السياسي[١].

إذاً فالأصل أن «العنف» غير مشروع وغير مرغوب فيه، ولكن مع ذلك «لا يمكن التسليم بأنّ كل أنواع العنف ظواهر مرضيّة وسلبيّة على الدوام»[٢]، وفي هذه الحالة فإنّ العنف حيث شرع يكون ذلك لإزالة العنف والقضاء عليه، هذا في سياق المجتمع الواحد وفيما يتعلق بالعنف الداخلي بين أفراده أما في السياق الخارجي فإنّه عندما تتعرض أي جماعة لعنف يستهدف وجودها، أو أي من حقوقها يكون العنف وسيلة من وسائل رد ذلك العدوان وضمان عدم تكراره، وقد تقرر ذلك في القرآن الكريم فيما يعرف بتشريع الجهاد والقتال[٣].

وهذا يعني أنّ «العنف» قد يكون ضرورة في بعض الحالات الخاصة والاستثنائيّة، ولكن في هذه الحالة تجدر الإشارة إلى أنّ هناك خيطاً رفيعاً و دقيقاً هو الذي يفصل بين المشروعيّة وعدم المشروعيّة في ممارسة العنف؛ لذا لابدّ على صعيد الممارسة من أخذ الحذر الشديد حتى لا يلتبس مفهوم «العنف» في حقيقته وحالاته المشروعة، بمفهوم الإرهاب و«العنف» المحَرَّم وغير المشروع.

من خلا كل ما تقدّم وإنْ أخذنا بالمفهوم العام للعنف والذي قد يشمل العنف المادي والمعنوي والنفسي وغيره من الأنواع أخلص إلى **أنّ العنف هو أحد أهمّ العناصر المكوّنة للأعمال الإرهابيّة**، وأنّ **مفهوم العنف هو أعم وأشمل من مفهوم الإرهاب.**

وهذا يعني أنّه ليس كل عنف إرهاب، إذ من العنف ما هو خاص في مجال الأسرة أو العلاقة الفردية بين شخصين، ومنه ما يكون لأساب عدائية أو انتقامية أو ثأرية إجرامية أو إلى ما هنالك من صور وأشكال العنف غير المنتهية، ثمّ إنّ من العنف ما قد يكون مشروعاً وقانونيّاً ــ وإن كان غالباً يسمّى بمسميّات غير العنف إلاّ أنّه من حيث الجوهر هو عمل عنيف ــ، وهنا يختلف عن الإرهاب الذي يُنظر إليه على أنّه عمل غير مشروع ومحرَّم، إذ أنّ مفردة الإرهاب تحمل فهوماً أخص من مفهوم العنف.

---

(١) انظر: الدكتور يوسف القرضاوي، **الإسلام والعنف: نظرات تأصيليّة**، ص٨. ومنظمة الصحة العالمية في جنيف، **التقرير العالمي حول العنف والصحة**، صدرت الطبعة العربية في المكتب الإقليمي لشرق المتوسط، دط، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص٥-٦.

(٢) انظر: الدكتور حسنين توفيق إبراهيم، **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٩م، ص١٩.

(٣) انظر: الدكتور عبد الرحمن حللي، **مدى مشروعية العنف في مقاومة العدوان**، بحث غير منشور مقدم في ندوة مدى مشروعية العنف لمقاومة العدوان، المقامة في الأسبوع الثقافي السنوي السادس لدار الفكر في دمشق، بمناسبة اليوم العالمي للكتاب وحقوق المؤلف، دمشق، بتاريخ: ٢٤-٤-٢٠٠٥م، ص٢.

ولكن قد يُقال ليس كلّ إرهاب عنف، هذا إن لم نعتبر التهديد بممارسة العنف أو بعض أنواع الإرهاب كالإرهاب الفكري والاقتصادي وغيره ليس من قبيل العنف، أمّا إنْ عُدَّت هذه الأنـــواع عنفاً معنوياً؛ أي نوعاً من أنواع العنف، فعندها تكون الأعمال الإرهاب في جوهره وذاته هو أعمال عنف ـــ لكنه عنف من نوع خاص ـــ، وبالتالي يمكن القول بأنّ كل إرهاب عنف وليس كل عنف إرهاب، وفي هذه الحالة يمكنني التعبير عن العلاقة بين مفهوم العنف، ومفهوم الإرهاب من خـــلال الشكل التوضيحي التالي:



الفصل الثاني

أنواع الإرهاب والسياق التاريخي لظهوره

المبحث الأول: **التطوّر التاريخي لظهور الإرهاب.**

المبحث الثاني: **أنواع الإرهاب.**

«هناك دول إرهابيّة كثيرة في العالم، ولكنّ الولايات المتحدة الأمريكيّة تتفرد رسميًا بالإرهاب الدولي، وعلى نطاق يجعل جبين منافسيها يندى خجلاً»

نعوم تشومسكي

(نعوم تشومسكي، وآخرون، الإرهاب، ص١٣)

مدخل

أضحت سِمَة الإرهاب من أخطر الظواهر المعاصرة وأعقدها، نظراً لِمَا تحدثه من تهديد للسلم والأمن العالميين، وهي بذلك تستدعي المزيد من الدراسة الشاملة بُغْية توضيح حقيقة هذه الظاهرة، وبالتالي الكشف عن مصداقيّة ما يسمّيه البعض ـ زوراً ـ بـ((**الإرهاب الإسلامي**)) وعن مدى مشروعيّة هذه التسمية والأسباب التي دفعتهم إلى إلصاقها بالإسلام[١] بالرغم من إحالتها المفهوميّة والعرفية المفعمة بدلالات القتل والتخريب ونشر الذُّعر والرُعب بصوره غير المشرَّعة.

والكشف عن حقيقة هذه التسمية ودوافعها يتطلّب منّا دراسة كلِّ الجوانب ذات الصلة بموضوع البحث، لاسيّما ما يمكن أنْ يساهم منها في زيادةِ توضيح مفهوم الإرهاب وماهيّته، كدراسة الأنساق أو السياقات التاريخيّة التي مرّت بها وتطوّرت من خلالها، ودراسة الأنواع التي قد تتجلّى فيها هذه الظاهرة.

وفي هذا السياق تتزايد الحاجة إلى دراسة التطور التاريخي الذي طرأ على هذه الظاهرة حتى آلت إلى صورتها الحاليّة، وذلك من خلال البحث عن الصور والأشكال التي سبقت وجودها والتي تشترك معها في بعض المعاني والوجوه، ويساعدنا في الوصول إلى ذلك محاولةُ التعرُّف على الظروف والسياقات التاريخيّة التي نَمَا ونشأ فيها هذا المفهوم، والعمل على إبراز العوامل المساعدة على ظهوره وتبلوره بشكله المعاصر، والبحث من خلال ذلك عن مدى تطوّره وتغيّر دلالته المفهوميّة (العرفيّة) من لحظة ولادته بهذه الصيغة التركيبيّة واللغويّة الخاصة حتى وقتنا الحاضر.

والذي يعنيني من هذه الدراسة التاريخيّة بيان أهم النقاط المحوريّة التي كان لها تأثير في ظهور المفردة وفي التطوّر المفهومي الذي طرأ عليها، إضافة إلى بيان أهم الأحداث والظواهر المساعدة على توضيح المعنى المراد منها.

---

(١) حول هذه التسمية وبعض من أطلقها انظر: الدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٧٥، الحاشية رقم: ٨. وبرنارد لويس، **الإسلام وأزمة العصر: حرب مقدَّسة وإرهاب غير مقدَّس**، ترجمة: أحمد هيكل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٥١-١٥٦. وعبد الحسين شعبان، **الإسلام والإرهاب الدولي**، ص١٢٦-١٢٧.

وبعد ذلك سأقوم بالتعرف على الأنواع التي قد تجلّى من خلالها الإرهاب؛ لأنّ التعرف على تلك الأنواع يساعد في عمليّة البناء والتأصيل الشرعي لحقيقة وحكم هذه الظاهرة المستجدة، ويساهم في تكوين فَهْمٍ شامل ومتكاملٍ لها، ويجعل ما اعتمد من تعريفٍ لهذه الظاهرة يتمتّع بواقعيّةٍ ومصداقيّةٍ أكبر.

وضمن هذا الإطار تأتي جزئيّات هذا الفصل ساعِيَةً إلى تقديم فَهْمٍ أكثر دقّةً ووضوحاً لماهيّة وحقيقة ظاهرة الإرهاب، مع الاعتراف المسبق بوجود عددٍ من الصعوبات والمعوّقات المفتعلة التي تُحيل دون الوصول إلى ذلك.

المبحث الأول

التطوّر التاريخي لظهور الإرهاب

ينبغي التأكيد بدايةً على أنّ تاريخ الإرهاب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتاريخ العنف في كثيرٍ من أشكاله وصوره، ممّا يُشير إلى قدم السلوك الإرهابي كنمط من أنماط العنف غير المشروع، ومعلومٌ أنّ هذا السلوك الذي يخلق حالة من الإجرام والقتل العشوائي ويُتبَع بشعورٍ من الهلع والخوف يعاني منه كل أفراد البشريّة وعلى مختلف أطيافهم وتلوّناتهم، المسلم منهم وغير المسلم، العربي وغير العربي، الأبيض والأسود، كلّهم على حدّ سواء _ وإنْ كنا لا ننفي اكتواء بعضِ الشعوب أكثر من غيرهم بمخاطره ومآسيه[١]_ ، وبالتالي فإنّ ظاهرة الإرهاب ليست صناعة لفئة دون أخرى أو سمةً لشعبٍ دون آخر، وإنّما هي مشكلة بشريّة عابرة للحدود والقارّات، يمكنها أنْ تتكاثر بطريقةٍ سرطانيّة خطيرة، وهي بذلك لا تقتصر على الحقبة الزمنيّة المعاصرة أو الراهنة، إذ الإرهاب ليس وليدَ هذا العصر فَحَسْب، وإنّما هو نتاج أزمنة متعاقبة وتراكمات مختلفة من الأحداث لها جذورها وبُعْدَها التاريخي الممتد عبر مراحل زمنيّة طويلة عايشتها معظم الحضارات الإنسانيّة، وهذا لا يتعارض مع التأكيد على أنّ ظاهرة الإرهاب دخلت مرحلةً غير مسبوقة من التاريخ البشري **بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر**؛ وذلك بسبب ما شهدته وتشهده هذه الظاهرة من تطوّر متسارع في مختلف مجالاتها.

تحاول المطالب الآتية البحث عن أصل المفردة (الإرهاب) وتطوّر مفهومها، وذلك من خلال استحضار بعض أشكال العنف التي ظهرت وانتشرت في مراحل زمنيّة متعدّدة فكانت امتداداً طبيعيّا لهذه الظاهرة المعاصرة، ومن خلال دراسة بعض الأحداث والوقائع التاريخيّة التي رافقت نشوءها وتطوّرها، وسيتم معالجة ذلك في مراحل زمنيّة ثلاث، وذلك ضمن مطالب ثلاث، يتمُّ من خلالها التركيز على أهمّ الجوانب والنقاط المحوريّة في الموضوع دون الخوض في التفاصيل الجزئيّة.

---

(١) كالشعب الفلسطيني الذي يكتوي بنار الإرهاب الإسرائيلي بدعوى الدفاع عن النفس؟!، والشعب العراقي الذي يعاني من الإرهاب الأمريكي بدعوى التحرير ونشر الديمقراطيّة المزعومة؟!.

المطلب الأول: انتشار المُسمَّى وغياب التسمية (تمتد إلى ما قبل قيام الثورة الفرنسيّة)

يُعدّ العنف في أبسط صوره من أكثر الأخطار الدّاهمة التي تهدّد الإنسان منذ قِدَم التاريخ البشري على وجه المعمورة، فقد عَرَف التاريخ الإنساني منذ عصوره القديمة صوراً متنوّعة من الممارَسات العنيفة التي تنتشر بين مختلف الأفراد والجماعات البشريّة، والتي غالباً ما كان يُلجأ إليها عند فُقدان الأساليب السلميّة لفاعليّتها في الوصول إلى الأهداف المرجو تحقيقها، ولذا يذهب بعض الباحثين إلى القول بأنّ تاريخ العنف كأحد أهمّ عناصر الإرهاب بدأ مع ظهور العنصر أو الجنس البشري على وجه المعمورة، وقد تجلّى ذلك بـ« قتل قابيل أخاه هابيل»[١]، وفيه يقول الله تعالى: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [المائدة: ٣٠].

هذه الحادثة دفعت البعض إلى القول بأنّ «العنف يمثّل ظاهرة من الظواهر الملازمة للحياة البشريّة، والمقترنة معها منذ بدايتها»[٢]، مما يعني أنّ العنف «كنمط من أنماط السلوك الإنساني لازم وجود هذا الإنسان على الأرض»[٣]، وربّما كانت الشواهد التاريخيّة الدّالة على ذلك أكثر من أنْ تُحصى، إذ يمكن أنْ يُشار في هذا السياق إلى ما كان يحدث عند **الإغريق والرومان**[٤] من أعمال عنف وإجرام[٥]، وعند الشرقيين القدامى **كالآشوريين**؛ الذين اتصفوا بالقسوة والشدّة وغِلظة الأكباد،

---

(١) الدكتور خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص١. وانظر: أستاذنا الدكتور تيسير خميس العمر، **العنف والحرب والجهاد**، ص٢١. والدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٣٣. والدكتور محمد بن علي الهرفي، **مفاهيم العنف والإرهاب واختلاف وجهات النظر حولها**، ص٢. وحشمت درويش، **الإرهاب الدولي وعمليّات إنقاذ الرهائن**، ص١٧.

(٢) الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٣٣. وانظر: الدكتور حسين شريف، **الإرهاب الدولي وانعكاساته على الشرق الأوسط خلال أربعين قرناً**، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، دط، ١٩٩٧م، ج١، ص٦٥ وما بعدها.

(٣) سيّد عادل رطروط، **العنف والإساءة: المعنى والحدود**، مجلّة الفرقان، جمعيّة المحافظة على القرآن الكريم، الأردن، السنة السادسة، العدد: الثامن والأربعون، جمادى الآخر١٤٢٦هـ، تموز٢٠٠٥م، ص٦٢. وقد عبّر عن ذلك ربنا ﷻ على لسان الملائكة أثناء محاورته لهم، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: ٣٠].

(٤) انظر: الدكتور تيسير خميس العمر، **العنف والحرب والجهاد**، ص٤٩ وما بعدها. وإمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص١٥. وأحمد جلال عز الدين، **الإرهاب والعنف السياسي**، ص٨٥ وما بعدها. وخالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص١٢.

(٥) لقد قام عدد من الحكام الرومان أمثال: ***Tiberius*** (١٤-٣٧م)، و***Galigula*** (٣٧-٤١م)، بممارَسة مختلف أنواع العنف من إعدام وغيره، وذلك كجزء من الخطة السياسيّة التي تسعى إلى إخضاع الرعايا المعارضين والخارجين عن حكم الدولة. (انظر: يحيى

وذلك بسبب ما كانوا يفعلونه بالمدن التي يتمكّنون من اقتحامها بعد طول الحصار؛ من تدمير وتحريق ومحوٍ لمعالم المدينة، وكما كانوا يقومون بإنزال شتى صنوف التعذيب بأعدائهم من إزهاق للأرواح وتلفٍ للأجساد، وكانت معاركهم غالباً ما تُتبع بمجازر وحشيّة تقطع فيها رؤوس الأسرى دون أي رحمة، حيث كان الجنود يحصلون على مكافأة مقابل كل رأسٍ مقطوعٍ.

وأمّا الأشراف المغلوبون فقد كانوا يلقون معاملةً خاصّة تمتاز بصلم الآذان وجدع الأنوف وتقطيع الأيادي والأرجل وسلخ الجلود أو الحرق فوق نارٍ هادئة، وفي بعض الأحيان كان يُقذف بهم من أبراج ومرتفعات عالية[١]، وقد أكدّت بعض المصادر التاريخيّة أنّ **الآشوريين** مارَسوا في القرن السابع عشر قبل الميلاد مختلف أشكال العنف (الإرهاب) ضدّ أعدائهم البرابرة بغية إشاعة الرعب وبث الخوف والفزع في نفوس السكان المُعتَدَى عليهم، فكانوا يقومون لتحقيق ذلك بقتل الأطفال والنساء والرجال دون تمييز بينهم[٢]، ويُعدُّ ذلك شكلاً من أشكال الإرهاب بمعناه المعاصر.

و لم تكن القبائل الأخرى أحسن حالاً منها، حيث كان العنف (الإرهاب) ينتشر عندها بصورٍ وأشكالٍ متعدّدة، مُمثِّلاً بذلك امتداداً طبيعيّاً لجوهر الإرهاب الشائع في وقتنا الرّاهن، ومن أبرز الأمثلة الدّالة على ذلك ما عُرِف عن قبائل **الآنكا** (***Incas***) من الاستيلاء على أوثان القبائل الأخرى التي يُخضعونها لسيادتهم؛ وغايتهم من هذا العمل إيجاد رهائن وضماناتٍ تكفل عدم تمرّد تلك القبائل عليها، وقد يُعبَّر عن هذه الصورة في هذا العصر بما يقوم به بعض الإرهابيين من اختطاف رهائن بشريّة الهدف منها أنْ يتحقّق من خلالها غايات يسعى المختطفون إلى الحصول عليها[٣].

وفي هذا السياق يرى **البعض** أنّ من أقدم الأمثلة، بل من أوّل الأمثلة التي يمكن أنْ تُذكر أثناء الحديث عن الحركات الممارِسة للإرهاب (العنف المُجَرَّم) هي ما كان يُعرف بحركة **السيكاريين** (***Sicarii***)[٤]، وهي طائفة دينيّة وسياسيّة على درجة عالية من التنظيم، نشأت وتكوّنت في فلسطين

عبد المبدي، **مفهوم الإرهاب بين الأصل والتطبيق**، مقال منشور على **موقع إسلام أون لاين**، www.***islamonline***.nt، زاوية مفاهيم ومصطلحات، ٢٥-١١-٢٠٠١م).

(١) انظر: ول ديورانت، **قصّة الحضارة**، ترجمة: محمد بدران، المنظمة العربية للثقافة والعلوم، تونس، دار الجيل، بيروت، دط، دت، ج٢، ص٢٧٢ وما بعدها. والدكتور تيسير خميس العمر، **العنف والحرب والجهاد**، ص٤٩-٥٣.

(٢) See: Dupuy Ernest and Trevor N.Dupuy; ***The encyclopedia of military history***, London, ١٩٧٩, p.٩ et seq.

(نقلاً عن: الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص٣٣).

(٣) See: Morris Eric and Hoe Alan***; Terrorism: Threat and response***, London, Ma cmillan press Itd, ١٩٧٧, p.١٣ et seq.

(نقلاً عن: الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، ص٣٣).

(٤) انظر: الدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٢١. وخالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص٦. والدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٣٤. ومحمد عزيز شكري، وأمل يازجي،

في الفترة الواقعة ما بين (٦٦ـــ٧٣م)، وتضم مجموعةً من المتعصّبين والمتطرّفين اليهود؛ الذين انبثقوا عن الطائفة المعروفة باسم **الزيلوت** (***Zealot***)، وهم في واقع الأمر مجموعة من المأجورين الذين قاموا بعدّة عمليّات «إرهابيّة» مستخدمين أساليب وتكتيكات خارجة عن نطاق التقاليد والعرف لتنفيذ أعمالهم الإجراميّة والتخريبيّة، كمُهاجمة أهدافهم وأعدائهم من الرومان في وضَح النهار، وكانوا يفضلون أنْ يتمّ ذلك أثناء المناسبات والأعياد عندما تكون الجماهير محتشدة في مدينة القدس، وكان سلاحهم المفضّل للقيام بعمليّاتهم «الإرهابيّة» أو الإجراميّة سيفاً قصيراً يُدعى (***Sica***) كانوا يخفونه تحت سُترهم.

لقد مارَس أفراد هذه الجماعة مختلف فنون القتل والذبح والتنكيل والتعذيب، و لم يكتفوا بقتل الأناس الأبرياء الذين لم يشاطروهم المعتقد فحسب، بل قاموا أيضاً بتحطيم مترل الكاهن الأعظم (***Legrand pretre***) المُسمّى (***Anesias***)، وقاموا بتدمير قصور **الحكّام الهيروديين** (***The Herodian Dynasts***)، وحرّقوا الأرشيف العام والسجلات العامة ومستودعات الحبوب، وخرّبوا تمديدات المياه في مدينة القدس، وذلك فضلاً عن تسميم المياه، وكانت حملة الاغتيال[1] التي يقوم بها **الزيلوتيون** (***Zealots***) تقشعر لها الأبدان، إذ لم تقتصر ضحاياهم على موظفي ورعايا حكومة الاحتلال الرومانيّة فقط، وإنّما امتدّت لتشمل كلّ اليهود الذين وُصفوا بلين الجانب مع روما، بالإضافة إلى طائفة **السديوسيين** (***Sadducees***) من اليهود الذين ينكرون بعض المعتقدات والأفكار الدينيّة اليهوديّة، كما كانوا يغتالون كلّ اليهود العاديين المتقاعسين عن أداء شعائرهم الدينيّة المفروضة عليهم، معبّرين بذلك عن أخطر حركة منظّمة مارَست العنف (الإرهاب) في تاريخ البشريّة القديم.

ولقد كانت الأعمال «الإرهابيّة» موضع تسامح بل وحتى مباركة من الطبقة العليا لرجال الكهنوت المسيحيين، ويَذكر **فورد** (***Ford***) رواية شائعة تستحوذ على الاهتمام عن الاغتيالات التي

الإرهاب الدولي والنظام العالمي الراهن، ص٨٦. ومحمد فتحي عيد، **واقع الإرهاب في الوطن العربي**، ص٦١. وسعد عبد الرحمن الجبرين، **الإرهاب الدولي: نظرة الشريعة الإسلاميّة إليه ومنهجها في مواجهته**، بحث مقدم استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، المركز العربي للدراسات الأمنية، المعهد العالي للعلوم الأمنية، الرياض، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م، ص١٩. وأحمد جلال عز الدين، **الإرهاب والعنف السياسي**، ص٨٧. وإمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص١٦-١٧.ومحمود زكي شمس، وعمر الشامي، **الإرهاب الدولي وزيف أمريكا وإسرائيل: في ظل قانون العقوبات والقانون الدولي العام**، ص١٢-١٣. وهيثم كيلاني، **الإرهاب الدولي**، بحث ضمن: **الموسوعة العربيّة**، ج١، ص٩٦١. والدكتور عبد الله الشّيخ المحفوظ بن بيّه، **الإرهاب التشخيص والحلول**، ص١٠.

(١) فقد كان المنتسبون إلى طائفة السيكاريين يمارِسون ضد أعدائهم الدينيين مختلف أنواع الاغتيالات، ولكنهم كانوا يعتقدون بأنّ هذه الاغتيالات قد اكتسبت صفة المشروعيّة والمباركة من خلال إدراجها تحت مسمّى **الاغتيال النقي** (**assassinat pieux**). انظر: سميرة بن عمو، **أيديولوجيا الإرهاب الفدائي**، مراجعة: عبد الكريم حسن، منشورات المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩٢م، ص١٨. والدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٣٤.

تمّت برعاية مسيحيّة، وذلك عندما يصف **بيوس العاشر** (***Pius X***)، **وغريغوري الثالث عشر** (***Gregory XIII***)، **وسيكستوس الخامس** (***Sixtus V***)؛ الذين أقدموا معاً على ما يشبه الكارثة فيما يخص التطوّر التاريخي لعلاقة الكنيسة بالقتل السياسي، فقد وفّرت على سبيل المثال مذابح القديس **بارثولوميو** (***Bartholomeo's Day***) للبابا **غريغوري الثالث عشر** من السعادة والنشوة ما لم توفّره خمسون من معارك **ليبانتو** (***Lepanto***)، و لم يكتفِ بذلك حيث أصدر أمراً بغناء ((**تسبيحة الشكر**)) بمناسبة الاغتيالات التي قام بها[١].

ومراجعة سريعة لمجريات الأحداث التي رافقت ظهور الديانة الإسلاميّة على وجه المعمورة تؤكد على أن الأمة الإسلامية لم تسلم هي الأخرى من بعض مظاهر وأشكال العنف[٢]، والتي جاءت بعيدةً عن سمة الشريعة الخاتمة، وبعيدةً عن الدور الرِّسالي المنوط بأمّة الرحمة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنبياء:١٠٧]، والذي تُرجِم من خلال الكثير من الصُّوَر الإنسانيّة والقيم والأخلاق الفاضلة التي دعا إليها القرآن الكريم وحثت عليها السنة النبويّة المشرّفة.

فقد شهدت الأمّة الإسلاميّة العديد من الأحداث العنيفة (الإرهابيّة)، متمثِّلةً بصور وأساليب مختلفة، منها عمليّات الاغتيال التي تقتضي نوعاً من ترويع الآمنين وفرض موجات من العنف ضبابيّة

---

(١) انظر: الدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٢٢. والدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٣٤.

(٢) قد يحلو للبعض القول بأنّ تاريخ العالم الإسلامي الممَثَّل بتشريعاته الداعية إلى ممارَسة بعض مظاهر العنف (ويقصدون بذلك مشروعيّة الجهاد الإسلامي) خير دليل على وسم الديانة الإسلاميّة بالإرهاب والعنف، وربما لا يحتاج الواحد منّا إلى كثيرِ عناء ليثبت مدى التمايز والاختلاف بين ماهية العنف المجرَّم وبين حقيقة الجهاد في المنظور الإسلامي؛ إذ يحتكم الجهاد في الشريعة للكثير من الضوابط والقيود التي توسّع في تبينها فقهاء الشريعة، فضلاً عن احتكامه إلى قواعد قرآنيّة تحدّد طبيعته المبيّنة في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [سورة البقرة:١٩٠]، وقوله تعالى:﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [سورة البقرة: الآية١٩٤]، والمنضبطة أيضاً في الكثير من الوصايا التي كان يحملها قادة الجيوش الإسلامية عن رسول الله ﷺ، حيث كان يضع الكثير من القيم والمبادئ الإنسانية السامية التي يأمر قوّاد الجيوش أنْ يلتزموا بها، والتي تمايز بين الجهاد وغيره من الأعمال الإرهابيّة والإجرامية، وذلك كقوله ﷺ: ((أغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً))، (أخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إيّاهم بآداب الغزو وغيرها، ج٤، ص١٨١٦، رقم: ١٧٣١. وأخرجه **الترمذي في سننه**، كتاب الديّات، باب ما جاء في النهي عن المثلة، ج٣، ص٤٤٣، رقم: ١٤٠٨. وأخرجه **أبو داود في سننه**، كتاب الجهاد، باب في دعاء المشركين، ج٣، ص١١٣١، رقم: ٢٦١٣)، **وفي رواية أخرى** عن **أنس بن مالك** عن رسول الله قال: ((ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً ولا صغيراً ولا امرأة ولا تغلوا وضموا غنائمكم وأصلحوا وأحسنوا إنّ الله يحب المحسنين))، (أخرجه **أبو داود في سننه**، كتاب الجهاد، باب في دعاء المشركين، ج٣، ص١١٣٢، رقم: ٢٦١٤. قال عنه **الزيلعي** في **نصب الراية: فيه خالد بن الفِزْر، وقد قال عنه ابن معين: ليس بذاك.** انظر: عبد الله بن يوسف الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ، ج٤، ص٢٣٥. وابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢٠٢).

التكوين والغاية، وقد بدأت الاغتيالات[١] مع ثاني الخلفاء الراشدين **عمر الفاروق** ﷺ واستمرّت بعده لتطال غيره من الخلفاء **كعثمان** ﷺ، **وعلي** ﷺ، وقد أدّت هذه الأحداث إلى ظهور بعض الحركات التي اتخذت من الأعمال العنيفة منهجاً وسمة لها، وذلك تحت غطاء من التبريرات الفكريّة الرامية إلى إضفاء صفة المشروعيّة على ممارَساتها المُجرَّمة والمُستَنكَرة ضمن المنظور الإسلامي.

وتُعدّ الحركة التي قامت بها فرقة أُطلق عليها اسم **الخوارج** من أهم الأمثلة المعبّرة عن الحركات الممارِسة لأعمال العنف والإجرام، والتي ظهرت في المراحل الأولى من بناء وتَكَوّن الأمة الإسلاميّة، وتوسُّع رقعتها الجغرافيّة، وقد نشأت متدرّعةً بمبرّرات فكريّة وعقديّة استمدّت منها مشروعيّة القيام بممارَسات إجراميّة، ومشروعيّة انتهاك حرمات المسلمين المخالفين لها بالانتماء أو الرؤية، وبالتالي إباحة دمائهم بعد تكفيرهم وإخراجهم من دائرة الإسلام، فكانت هذه الفرقة قد أباحت دماء عدد من صحابة رسول الله ﷺ، ولذا نجد أنّ سيّدنا **علي** ﷺ ومن جاء بعده من الخلفاء قد قاموا بقتالهم[٢].

ثمّ ظهرت فيما بعد حركات وفرق أخرى كانت سمة العنف مركوزة في صميم فكرها ومنهجها، وتُعدّ الحركة **القرمطيّة**[٣] من أكثر تلك الحركات شهرةً وممارسةً للعنف غير المشروع، فتميّزت هذه الحركة بالعنف منذ نشأتها وتأسيسها، وتحوّلت إلى عصابة من الجزّارين والسفّاكين لدماء مخالفيهم، ينشرون الرعب والدمار في كلّ مكان يصلون إليه، لدرجة أنّهم دخلوا مكة المكرّمة سنة ٣١٧هـ، واقتحموا البيت الحرام ونزعوا كسوت الكعبة المشرّفة، وقاموا باقتلاع ا الحجر الأسود من مكانه وسرقته، وكان ذلك انتهاكاً فاضحاً لقدسيّة قبلة المسلمين ولإحدى العبادات الرئيسيّة (الحج)، وذلك بغض النظر عن طبيعة الدوافع الكامنة وراء ذلك.

---

(١) المقصود هنا أنّها بدأت على الصعيد الرسمي الذي يحمل بعداً دينيّاً وسياسياً، وبمعنى آخر الاغتيالات التي بدأت تطال رأس الحكم والسلطة، أو ذووا الصفات الحكوميّة والاختصاصات السياسيّة الرسميّة.

(٢) للتوسّع حول تاريخ وفكر هذه الحركة انظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلميّة، بيروت، دط، دت، ج١، ص١٠٦ وما بعدها. وطاهر بن محمد الإسفراييني، **التبصرة في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تحقيق: كمال الحوت، دار عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٣م، ص٤٥-٦٢. وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **العقيدة الإسلاميّة والفكر المعاصر**، منشورات جامعة دمشق، ط٦، ١٤٢٠هـ، ص٣٥ وما بعدها. والدكتور خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص٣٤.

(٣) انظر: عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، دار صادر، بيروت، ط١، ١٣٥٨هـ، ج٦، ص١٨ وما بعدها. وحسن بزوّن، **القرامطة بين الدين والثورة**، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان، دط، ١٩٩٧م، ص٦٠-٧٧. وعبد الرحمن بن الجوزي، **القرامطة**، تحقيق: محمد الصباغ، المكتب الإسلامي، دمشق، ط٥، ١٤٠١هـ، ص٧ وما بعدها. وإبراهيم نافع، **كابوس الإرهاب وسقوط الأقنعة**، دار الأهرام، القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ، ص١٨. وخالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص٣٦. وأحمد التل، **الإرهاب في العالمين العربي والإسلامي**، دار عمان، ١٩٩٨م، ص١٩. وسعد عبد الرحمن الجبرين، **الإرهاب الدولي: نظرة الشريعة الإسلاميّة إليه ومنهجها في مواجهته**، ص٢٣.

لقد كثر القتل والسبي في تلك الفترة، حتى بلغ عدد القتلى أكثر من ثمانين ألفاً، وكما بلغ عدد السبايا زهاء ثلاثين ألفاً من النساء والأطفال، متنكّرين بهذه الأعمال لقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرائيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ [سورة المائدة: ٣٢].

وهنا لابدّ من الإشارة إلى ما يذكره معظم الباحثين عن جماعة **الحشاشين**[١] كإحدى أخطر التنظيمات «الإرهابيّة»، التي ولدت ضمن المجتمع الإسلامي وفقاً لظروف وأوضاعٍ خاصّة، وكان ذلك في مرحلةٍ زمنيّة ممتدّة بين القرن السادس والسابع الهجري، متخذتاً من أعمال العنف العشوائيّة والوحشيّة وسيلةً للوصول إلى ما تصبوا إليه، متخلّيةً عن كلّ القيم والمعاني الأخلاقيّة السامية التي تدعوا إليها الشريعة الإسلاميّة، ساعية إلى القتل ونشر الرعب، متلذذةً بممارَسة العنف والإجرام.

قام أعضاء هذا التنظيم بنشر العنف الدموي عبر مجالات متعدّدة من أهمّها اغتيال الخلفاء المسلمين (رؤساء الدول)[٢]، ولذا فإنّ هذه الجماعة الإجراميّة لا يمكنها أنْ تجد أيّ ركيزةٍ أخلاقيّة أو

---

(١) تأسست هذه الجماعة على يد زعيمها **حسن الصباح**؛ الذي برز اسمه كزعيم ديني وسياسي عقب وفاة الخليفة **المستنصر الفاطمي** (٤٨٧هـ)، والحشاشون فرقة انبثقت عن الإسماعيليّة النزاريّة، وقد انتقل زعيمها من مصر وأقام في بلاد فارس (إيران)، وفيها بدأ ممارَسة نشاطاته الدينيّة والسياسيّة، حيث عمل على تأسيس عصابة سريّة مدرّبة على القتل المنظم، ومؤلفة من عدد محدود من صغار الشبان، وذلك بعد غسل أدمغتهم بالتعصب والغلو وإدمان الحشيش، وكان قد اكتشف مادة الحشيش في مصر فرأى فيها فرصة جيّدة للسيطرة على الشبّان، حيث يتمّ سقيهم بمادة الحشيش حتى يصلوا إلى مرحلة الخدر والنشوة ليدخلوا بعدها في عالم خاصّ يذكّرهم بالجنّة ونعيمها وأنهارها وحور عينها... وبعد أنْ يستيقظوا توكل إليهم المهام الانتحاريّة تلبية لأوامر زعيمهم كطريق للوصول إلى تلك العوالم التي أُدخلوا فيها، ولذا يرى البعض أن تسميتهم بهذا الاسم تعود إلى تناولهم الحشيش قبل تنفيذ عمليّاتهم واغتيالاتهم، وقد يرى البعض أن اسمهم الحقيقي هو (**Assassins**) أي: **المغتالون** ثمّ حوّرت إلى العربيّة بلفظ **الحشاشون**، والمغتالون تسمية أطلقها عليهم الصليبيّون الذين تحالفا معهم على اغتيال الشخصيّات الإسلاميّة المناهضة للوجود الصليبي، فقد اغتالوا عدداً من قادة المسلمين وأقدموا على محاولة فاشلة لاغتيال الفاتح صلاح الدين، وظلّ تنظيمهم قويّاً ومرعباً حتى بعد وفاة زعيمهم ابن الصباح إلى أنْ انتهى أمرهم وتمّ تصفيتهم بقتل آخر زعمائهم وأئمّتهم على يد المغول. (انظر: عبد الرحمن حللي، **الإسلام والإرهاب في المجال العربي والإسلامي: تصوّرات المسلمين وكيف يصنعون صورهم**، الحاشية رقم: ٣١، ص١٦. وخالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص٣٥. وأحمد التل، **الإرهاب في العالمين العربي والإسلامي**، ص٣٥. ومحمد عبد العزيز إسماعيل، **الإرهاب والإرهابيون**، مطبعة الحسين الحديثة، الإحساء، دط، ١٩٩٤م، ص٧٠. وإمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص١٨. وسعد عبد الرحمن الجبرين، **الإرهاب الدولي: نظرة الشريعة الإسلاميّة إليه ومنهجها في مواجهته**، ص٢٥).

(٢) انظر: الدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٢٣. ومحمود زكي شمس، وعمر الشامي، **الإرهاب الدولي وزيف أمريكا وإسرائيل: في ظل قانون العقوبات والقانون الدولي العام**، ص١٣. والدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٣٥. ومحمد عزيز شكري، وأمل يازجي، **الإرهاب الدولي والنظام العالمي الراهن**، ص٨٨. ومحمد فتحي عيد، **واقع الإرهاب في الوطن العربي**، ص٦١. وخالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص٣٥. والدكتور محمد أحمد الخطيب، **الحركات الباطنيّة في العالم الإسلامي**، مكتبة الأقصى، عمان، دط، ١٩٨٤م، ص٤٤٢ وما بعدها. وحسن صادق، **جذور**

شرعيّة لما تقوم به من أعمال في تعاليم الديانة الإسلاميّة، ﴿وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [سورة الإسراء: ٣٣]، ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً﴾ [سورة النساء: ٩٣]، وبالتالي فهي لا تعكس ــ بأي حال من الأحوال ــ وجهة النظر الإسلاميّة التي صانت الدماء ورعت الحرمات.

أمّا إنْ بحثنا عن مظاهر العنف في الفكر اليهودي والتصوّر التوراتي المُدَّعى ــ إضافة لما سبق ذكره عن حركة السيكاريين اليهوديّة ــ، لاحتاج ذلك منّا إلى مؤلّفات خاصّة[١]، ولما اتّسع المجال لعرض كلّ ما ورد في التوراة من نصوص تحثُّ على القتل وتُوْجب الإجرام، ويكفي أن نشير في هذه المرحلة إلى أنّ للمذابح تاريخاً ممجداً عند اليهود، لدرجة أنّهم يقيمون لها أعياداً يحتفلون بها، ومن أهمّ هذه الأعياد **عيد الفورييم**؛ الذي يقع في اليوم الرابع عشر والخامس عشر من آذار في التقويم العبري، وهما اليومان اللّذان قَتل فيهما اليهود نحو خمس وسبعين ألفاً من الفرس[٢].

وأخيراً ينبغي التنبيه في سياق الدراسة التاريخيّة لهذه المرحلة إلى حدثين هامّين كان لهما أثراً بالغاً في رسم معالم الإرهاب والعنف الدموي؛ الذي عانت منه البشريّة ردحاً من الزمن، وهما:

الأول: محاكم التفتيش؛ التي استثمرت الدين من أجل تعذيب الناس وإذاقتهم فرط الألم والفزَع، حيث تروي لنا الكتب فنوناً من صور العنف والتعذيب الممارَس في تلك الفترة، كسمل العيون وسلّ السان وتمزيق الأثداء وضرب المعذّبين وهم عراة حتى يتناثر اللحم عن العظام وغير ذلك من صور العنف؛ التي يستحي إرهاب هذا العصر أمامها[٣].

الثاني: الحروب الصليبيّة؛ والتي استمرّت في الفترة مابين (١٩٠٥-١٢٩١)، واستطاعت من خلالها الحملات الصليبيّة الاستيلاء على القدس عام ١٠٩٩م، بعد أحداث دامية فظيعة، وهي كفيلة بمفردها أن ترسم تصوّراً واضحاً عن وحشيّة العنف (الإرهاب) الذي مارَسته تلك الحملات.

الفكر الإسلامي في الفرق الإسلاميّة بين التطرف والإرهاب، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، دط، ١٩٩٧م، ص٩٧-١٠٠. وبرنارد لويس، **الحشاشون**، ترجمة: محمد موسى، دار المشرق العربي الكبير، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ، ص٢٢٥ وما بعدها.

(١) للتوسع حول تطرّف الفكر اليهودي ودمويّته انظر: بولس حنا مسعد، **همجيّة التعاليم الصهيونيّة**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٦٩م، ص١٦٥ وما بعدها. وأستاذنا الدكتور تيسير خميس العمر، **العنف والحرب والجهاد**، ص٦١-٦٢.

(٢) انظر: أستاذنا الدكتور تيسير خميس العمر، **العنف والحرب والجهاد**، ص٦٢-٦٣.

(٣) للتوسع انظر: الدكتور تيسير خميس العمر، **العنف والحرب والجهاد**، ص٨٥-٩٢. وجلال العالم، **قادة الغرب يقولون: دمروا الإسلام وأبيدوا أهله**، مطابع دار الأمل، بيروت، ط٢، ١٣٩٥هـ، ص١٠-١٥. ومحمد الغزالي، **التعصّب والتسامح بين المسيحيّة والإسلام: دحض شبهات وردّ مفتريات**، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ، ص٣١٢-٣١٨. ومحمد عبد الله عنان، **نهاية الأندلس: تاريخ العرب المنتصرين**، مطبعة مصر، القاهرة، ط٢، ١٩٥٨م، ص٣١١ وما بعدها. والدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، الحاشية رقم: ٧٩، ص٥٨. وحشمت درويش، **الإرهاب الدولي وعمليّات إنقاذ الرهائن**، ص١٨. وشوقي أبو خليل، **التسامح في الإسلام: المبدأ والتطبيق**، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤١٥هـ، ص٧٦-٩٦.

يروي لنا بعض من شارك في أحداث القدس مشهداً من مشاهد «الإرهاب» المروِّع، وذلك عندما هجم رجال الصليبيين «على المسلمين رجالاً ونساءً، واستلّوا سيوفهم وراحوا يعملون فيهم القتل، (...) فما تأتى لأحدٍ قط أن سمع أو رأى مذبحة كهذه المذبحة التي ألَمّت بالشعب المسلم»[١]، وشوهدت صوراً مرعبة «إذ قطعت رؤوس عدد كبير من المسلمين، وقتل غيرهم رمياً بالسهام، وأرغموا على أنْ يلقوا أنفسهم من فوق الأبراج، وظلّ بعضهم الآخر يعذّبون عدة أيام ثمّ أحرقوا في النار، وكنتَ ترى في الشوارع أكوام الرؤوس والأيدي والأقدام، وكان الإنسان أينما سار فوق جواده يسير بين جثث الرجال»[٢].

ومن خلال ذلك نخلص إلى أنّ ماصدقات الإرهاب المتمثلة بأعمال العنف غير المشروعة؛ والتي ترمي إلى نشر الرُّعب وإدخال الخوف والفزع إلى قلوب ضحاياها، قديمة قدم الجماعات البشريّة على وجه المعمورة، وتجلّى ذلك في الكثير من الممارَسات «الإرهابيّة» كقتل الأبرياء واغتيال الآمنين واختطاف الوادعين، ولكن هذا لا ينفي وجود اختلاف بين تلك الأعمال وبين ما هو شائع منها في الوقت الرّاهن، والذي يعود إلى التطوّرات الحاصلة على مختلف الأُطُر، والمنسجمة مع طبيعة الزمن المتغيّر.

ولذا يمكن القول بأنّ أعمال العنف ــ التي سمّيت في فترات لاحقة بـ«الإرهاب» ــ كانت ضاربة بجذورها عبر مراحل زمنيّة موغلة في التاريخ القديم، فهي ليست من خاصيّة هذا العصر وإنما هي وليدة فترات زمنيّة متعاقبة وتراكمات من الأحداث المختلفة، وهو ما تتميّز به هذه الفترة الزمنيّة الأولى من التطوّرات التاريخيّة لولادة مفردة «الإرهاب».

ولكن هذا لا يعني أنّ مفردة «الإرهاب» بهذا الصيغة المفهوميّة والتركيب اللغوي الخاص كانت موجودة خلال هذه المرحلة الزمنيّة، وإنما يعني أنّ «الإرهاب» كأداةٍ في الصراع البشري، ووسيلةٍ لنشر الرعب وإثارة الخوف ليس جديداً على التاريخ الإنساني، مما جعل البعض يطلق على أحداث العنف التي انتشرت في هذه المرحلة من تاريخ البشريّة تسمية «العنف الإرهابي»[٣].

---

(١) الدكتور سهيل زكّار، **حطين مسيرة التحرير من دمشق إلى القدس**، دار حسَّان، دمشق، ط١، ١٤٠٤، ص٥٥. وللاستزادة حول هذا الموضوع انظر: أستاذنا الدكتور تيسير خميس العمر، **العنف والحرب والجهاد**، ص٦٢-٦٣. وكافلين رايلي، **الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات**، ترجمة: الدكتور عبد الوهاب محمد المسيري، وهدى عبد السميع حجازي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، العدد: ٩٠، حزيران/ يونيو ١٩٨٥، ص١٩٣ وما بعدها.

(٢) ول ديورانت، **قصّة الحضارة**، ج١٥، ص٢٥. وانظر: أستاذنا الدكتور تيسير خميس العمر، **العنف والحرب والجهاد**، ص٦٢-٦٣. وكافلين رايلي، **الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات**، ص١٩٦.

(٣) إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص١٥.

المطلب الثاني: ولادة التسمية والتطوّر الدلالي

تمتد هذه المرحلة في الفترة الواقعة مابين قيام الثورة الفرنسيّة[١] وحتى عام ١٩٢٩م، حيث أدت التطوّرات الحاصلة في هذه المرحلة والتي طالت مختلف مناحي الحياة إلى إفرازات جديدة من الممارَسات العنيفة والأعمال الإجراميّة كان من أهم نتائجها بروز تحوّلات وتغيّرات جوهريّة على صعيد ظاهرة الإرهاب الشائعة بإيحاءاتها المعاصرة.

كما أنّ ظهور عدد من المتغيّرات الحادثة في ماهية العنف كفعل غير مشروع، والتي طالت الأهداف السياسيّة والاقتصاديّة والأيديولوجيّة (الفكرويّة) الثاوية خلف الممارَسات العنيفة (الإرهابيّة)، أدى إلى تحقيق تحولات نوعيّة تجلّت في ولادة مفردة الإرهاب بتركيبتها اللغويّة المستقلّة، فكانت هذه اللحظة بمنزلة نقطة تحوّل لا يمكن تجاهلها في تاريخ هذه الظاهرة، والتي أثّرت بدورها وبشكل ملحوظ على طبيعة الكتابات الراصدة لأهم تحوّلاتها التاريخيّة.

يرى معظم الباحثين أنّ نهاية القرن الثامن عشر الميلادي شكّل المرجعيّة التاريخيّة الأهم للوصول إلى التفاصيل المتعلقة بفهم ظاهرة الإرهاب المعاصر، سيّما وأنّ هذه الفترة من التاريخ شهدت لحظة ولادةٍ جديدة لمفردة «**الإرهاب**» (***Terrorisme***) التي لم تكن معروفة قبل ذلك التاريخ بصيغتها اللفظيّة هذه، ويَرْجِع أول ظهورٍ لها إلى أيّام الثورة الفرنسيّة (١٧٨٩-١٧٩٩)، وذلك حين استُخدِم هذا اللفظ للإشارة إلى النظام الحكومي الجديد الذي ساد فرنسا[٢]، و في تلك الفترة تطوّرت علاقة الثورة الفرنسيّة بمفردة الإرهاب، فلم تقتصر على الحدود اللغويّة والنفسيّة لوصف «**الرهبة**» (***Terreur***)

---

(١) بالرغم من الشهرة العالميّة الكبيرة التي تحظى بها هذه الثورة إلاّ أنها في الحقيقة مثالاً مخزياً للتعبير عن أقسى صورةٍ لانتهاك الكرامة الإنسانيّة بكلّ أبعادها، وكلّ ذلك تحت طلاء زائف من معاني العدل والحريّة والمساواة والإخاء وغيرها، وتحت غطاءٍ هلاميٍّ من هذه الشعارات ذاقت البشريّة ويلاتٍ من العنف والحقد والإجرام، فارتكبت أبشع المجازر الإنسانيّة، وقتل الأطفال والشيوخ والنساء والعجزة، وضاقت الشوارع بجثث القتلى، وقطعت الرؤوس فامتلأت مفارق الطرق بأكوام الجماجم على شكل أهرامات ضخمة، وأطاحت المقصلة بأعداد لا تحصى من الفرنسيين. (للاستزادة حول صور العنف هذه انظر: الدكتور تيسير خميس العمر، **العنف والحرب والجهاد**، ص٥٥ وما بعدها. وحسين شريف، **الإرهاب الدولي وانعكاساته على الشرق الأوسط خلال أربعين قرناً**، ج١، ص٦٥ وما بعدها)

(٢) انظر: ثامر إبراهيم الجهماني، ، **مفهوم الإرهاب في القانون الدولي: دراسة قانونيّة ناقدة**، ص١٦ وما بعدها. وأسعد السحمراني، **لا للإرهاب نعم للجهاد**، ص١١. ومحمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص١٠٤. ومحمد فتحي عيد، **واقع الإرهاب في الوطن العربي**، ص٢١. وعبد الرحمن حللي، **الإسلام والإرهاب في المجال العربي والإسلامي: تصوّرات المسلمين وكيف يصنعون صورهم**، ص٧. وهيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٤٠. ومحمود زكي شمس، وعمر الشامي، **الإرهاب الدولي وزيف أمريكا وإسرائيل: في ظل قانون العقوبات والقانون الدولي العام**، ص١٢. **والإرهاب الصهيوني**، سلسلة تصدر عن حزب البعث العربي الاشتراكي، ص٧. وهيثم كيلاني، **الإرهاب الدولي**، بحث ضمن: **الموسوعة العربيّة**، ج١، ص٩٦١. والدكتور عبد الوهاب حومد، **الإجرام السياسي**، ص٢٢١. وأحمد جلال عز الدين، **الإرهاب والعنف السياسي**، ص٨٩.

((باعتبارها حالة نفسيّة أو انفعالاً يسببه شر أو خطر))[١] وإنما تعدّت هذه العلاقة إلى ممارسة الرهبة وتطبيقها عمليّاً، فالثورة الفرنسيّة ((استغلت خصائص الرهبة ورفعت شأنها إلى مستوى أنها الوسيلة للحكم، والمحافظة عليه))[٢].

لقد كان **اليعاقبة** في فرنسا يعتنقون بعض المبادئ الديمقراطيّة، ويمقتون الملكيّة المطلقة والطغيان والأرستقراطيّة، آخذين على عاتقهم محاربة النظام الطبقي الذي كان منتشراً قبل قيام الثورة، ولـذا جاءت دعوتهم مفعمة بأيديولوجيّة ورؤى ثوريّة تحوّلت فيما بعد إلى أعمال إرهابيّة وممارَسات إجراميّة، سرعان ما حظيت بمباركة وتأييد قادة الثورة اليعقوبيّة في فرنسا، وقد أدّى ذلك إلى اقتـرن لفظ الإرهاب بحقبة **الثوريين اليعاقبة** الذين حكموا فرنسا إبّان الثورة الفرنسيّة، حيث استعمل للإشارة إلى **روبسبير**، **وسان جوست** ورفاقهما فيما يتعلّق بلجنته المشهورة (لجنة السلامة العامة) التابعة لمحكمة الرهبة، وقد عُرِفت فترة حكمهم باسم ((**عهد الإرهاب**)) أو ((**عصر الإرهاب**))، وذلك لكثرة ما ارْتُكب من جرائم وأحداث دامية، وبات يُنظر للإرهاب كنظام للحكم[٣].

وفي سياق المقارَبة التاريخيّة لظهور مفردة الإرهاب من خلال الثورة الفرنسيّة لابدّ من التميز بين حدثين متعاقبتين من تاريخ تبلور هذه المفردة ونشوئها، وذلك للكشف عن الأسباب والمعطيات الجديدة والمؤثِّرة في إعطاء معنى الرهبة مضموناً سياسيّا وجماعياً ممارَساً، ومن ثمّ الوصول إلى العوامل المساعدة على دمج تلك المفردة في الحياة الاجتماعيّة، وعندها نستطيع أن نفسّر عمليّة الانتقال من مفردة ((**الرهبة**)) (***Terreur***)؛ التي كانت شائعة في القاموس الفرنسي قبل الثورة الفرنسيّة، إلى مفردة ((**الإرهاب**)) (***Terrorisme***) المستعملة في أواخر القرن الثامن عشر؛ والتي جاءت كمفهوم جديد ينتمي للمفردة الأولى (**الرهبة**) بحكم الاشتقاق اللغوي، ولكنّه مستقل عنها بحكم الدلالة التي يشير إليها، والواقع الذي يُعبِّر عنه المفهوم الجديد[٤].

---

(١) خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص١٨. وانظر: أدونيس العكرة، **الإرهاب السياسي**، ص٣٠-٣١.

(٢) خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص١٨. وانظر: أدونيس العكرة، **الإرهاب السياسي**، ص٣٠-٣١.

(٣) انظر: أدونيس العكرة، **الإرهاب السياسي**، ص٣٠ وما بعدها. والدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٢١. وحشمت درويش، **الإرهاب الدولي وعمليّات إنقاذ الرهائن**، ص١٧-١٩.وإمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٢٤-٢٧. وثامر إبراهيم الجهماني، **مفهوم الإرهاب في القانون الدولي: دراسة قانونيّة ناقدة**، ص١٦ وما بعدها. وعبد الرحيم صدقي، **الإرهاب السياسي والقانون الجنائي**، دار الثقافة العربية، القاهرة، دط، ١٩٨٥م، ص٨٣. ومحمد فتحي عيد، **واقع الإرهاب في الوطن العربي**، ص٢١. وأحمد جلال عز الدين، **الإرهاب والعنف السياسي**، ص٨٩. وأدونيس العكرة، **الإرهاب**، بحث ضمن: **الموسوعة الفلسفيّة العربيّة**، ج١، ص٥١. والدكتور هيثم كيلاني، **الإرهاب الدولي**، بحث ضمن: **الموسوعة العربيّة**، ج١، ص٩٦١. وعدد من الباحثين، **الموسوعة العربية العالميّة**، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، السعودية، ط١، ١٤١٦هـ، ج١، ٥٢٩. ومحمد السمّاك، **الإرهاب والعنف السياسي**، الشركة العالميّة للكتاب، بيروت، دط، دت، ص٩. وهاني البيطار، **الإرهاب**، دد، دمشق، ٢٠٠٢م، ص٣١.

(٤) انظر: أدونيس العكرة، **الإرهاب السياسي**، ص٣٠ وما بعدها.

فبالرغم من أنّ الفترة المعروفة بـ«حكم الإرهاب» أو «عهد الإرهاب» تتحدّد تاريخيّاً بين العاشر من آب عام١٧٩٢م، والسابع والعشرين من تموز عام١٧٩٤م، إلاّ أنّ ممارَسة الإرهاب بصورة قانونيّة ومؤسسيّة وبشكل علني لم يحصل إلاّ ابتداءً من اليوم العاشر من آذار عام١٧٩٣م، ويُفسّر ذلك من خلال حدثين مهمّين:

الأول: وهو المرسوم الذي سُمح فيه بمداهمة منازل كل المتهمين بمعاداتهم للثورة، وذلك من أجل نزع سلاحهم، وقد صدر هذا المرسوم في الثامن والعشرين من آب عام١٧٩٢م؛ أي قبل وقوع الحدث الدموي المعروف بمجازر أيلول، وبناءً على ذلك المرسوم تمّ توقيف ثلاثة آلاف مشتبه به، مما جعل القيادة الثوريّة تعاني وضعاً حرجاً نشأ عن ضيق السجون التي كانت تغص بالسجناء من كل أنحاء فرنسا، فكان هذا الواقع مؤشراً مهمّاً لنشوء ظاهرة «الإرهاب» ولكن دون تسميتها باسمها، وبعد ظهر الثاني من أيلول أطلقت هذه المفردة بمعناها السياسي، كما تجلّت بأعمال معيّنة كانت كفيلةً بالدلالة على مضمونها الواقعي، وقد حصل ذلك بعد أنْ داهم جماعات من المسلّحين القادمين من مختلف نواحي فرنسا وكانوا من مختلف أطياف وطبقات الشعب، على سجون باريس وضواحيها وقاموا بالقضاء على جميع المعتقلين فيها[١]، وكان ذلك خوفاً من تعاملهم مع أعداء الثورة أثناء انهماك الثوّار بردّ الهجمات الخارجيّة، وبعد هذا الحدث الدامي الذي فتح صفحةً جديدةً للإرهاب السياسي في تاريخ فرنسا، تتالت الإجراءات والوقائع المشابهة وأخذت تُضفي على مفهوم الإرهاب الطابع الرسمي والمؤسّسي.

الحدث الثاني: انعقاد المؤتمر الوطني في باريس، حيث قَدِم وفدٌ مؤلفٌ من بعض رؤساء المقاطعات الفرنسيّة وعدد من أعضاء الجمعيّة العامة لحركة اليعاقبة، وقد جاؤوا لحضور جلسة المؤتمر المنعقد، وحدث ذلك بعد عام تقريباً من مجازر أيلول؛ أي في منتصف عام١٧٩٣م، وقد ذكر أحد أعضاء الوفد في إحدى الخطب التي أُلقيت في المؤتمر أنّه «حان الوقت للمساواة كي تُعمل منجلها فوق الرؤوس، لقد حان وقت ترهيب المتآمرين، أيّها المشرعون ضعوا الإرهاب (***Terreur***) على جدول الأعمال (...) وليحوّم سيف القانون فوق جميع المجرمين»[٢].

---

(١) انظر: أدونيس العكرة، **الإرهاب السياسي**، ص٣٣-٣٤. وخالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص٢٠. وإمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٢٤. وهيثم كيلاني، **الإرهاب الدولي**، بحث ضمن: **الموسوعة العربيّة**، ج١، ص٩٦١. وأدونيس العكرة، **الإرهاب**، بحث ضمن: **الموسوعة الفلسفيّة العربيّة**، ج١، ص٥١. وحشمت درويش، **الإرهاب الدولي وعمليّات إنقاذ الرهائن**، ص١٨.

(٢) انظر: أدونيس العكرة، **الإرهاب السياسي**، ص٣٤-٣٥. وخالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص٢٠-٢١. وثامر إبراهيم الجهماني، ، **مفهوم الإرهاب في القانون الدولي: دراسة قانونيّة ناقدة**، ص١٨-١٩. وهيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٤١. وإمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٢٥.

يتضح من هذين الحدثين أنّ المدلول الواقعي لفظ الرهبة (***Terreur***) المستخدم في فترة الثورة اليعقوبيّة قد مرّ بمرحلتين:

المرحلة الأولى: كانت ردّة فعل فوريّة قام بها الشعب ضدّ الخونة وأعداء الثورة تحت غطاء تبريري من السلطة القائمة بغية تحقيق أهداف سياسيّة ترمي إلى نشر المبادئ والأسس التي ينادي بها أنصار الثورة.

المرحلة الثانية: أصبحت فيها الرهبة تشير إلى نظام الحكم القائم آنذاك، والذي حظي بدعم المؤسسات الرسميّة وأجهزتها السياسيّة والعسكريّة، بيد إنّ المهم أنّ هذه المرحلة انتهت بسقوط **روبسبيير** في السابع والعشرين من تموز عام١٧٩٤م، ومن ثمّ تنفيذ حكم الإعدام به في اليوم التالي؛ وقد شكّل هذا الحدث الهام نقطة مركزيّة من تاريخ الإرهاب، فكان لحظة نشوء وولادة حقيقيّة لمفردة «الإرهاب» (***Terrorisme***)، بصيغتها اللغويّة الشائعة، حصل ذلك بعد أنْ استفاد خصوم الثورة من الواقع غير المقبول سياسيّاً واجتماعيّاً وإنسانيّاً لممارَسات حكومة **روبسبيير** ورفاقه «الإرهابيّة»، وبالتالي اتهموه بجريمة ممارَسة «الإرهاب» وحكموا عليه بالموت في ساحة الثورة وذلك باعتباره «إرهابيّاً» (***Terroriste***)، فضمن هذه الظروف والأحداث استعملت مفردة «الإرهاب» (***Terrorisme***) في اللغة الفرنسيّة ولأول مرّة[١]، ومن ثمّ انتشرت في قواميسها اللغويّة، لتشهد بعدها (مفردة الإرهاب) دلالات واستعمالات مفاهيميّة واسعة الانتشار[٢].

والمثير في هذه الأحداث التي كانت سبباً في ظهور مفردة الإرهاب، وسبباً في تشكيل ملامحها ودلالاتها العامة، هو البُعد الإيجابي المُشار إليه في الاستعمال الشائع لهذه المفردة في بعض الفترات، وهذا ما يبدو واضحاً في بعض استعمالات اليعاقبة لها «عند الحديث أو الكتابة عن أنفسهم بطريقة إيجابيّة»[٣]، وكما يوحي بذلك أيضاً صيرورة الإرهاب ـــ في هذه الفترة ـــ وسيلةً قانونيّةً وسياسيّة

والدكتور عبد الوهاب حومد، **الإجرام السياسي**، ص٢٢١. وأدونيس العكرة، **الإرهاب**، بحث ضمن: **الموسوعة الفلسفيّة العربيّة**، ج١، ص٥١. وهاني البيطار، **الإرهاب**، ص٣٤.

(١) انظر: أدونيس العكرة، **الإرهاب السياسي**، ص٣٣-٣٧. والدكتور محمد مؤنس محب الدين، **الإرهاب في القانون الجنائي على المستويين الوطني والدولي**، ص٢٢ وما بعدها. وهيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٤١. وإمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٢٤. الدكتور عبد الوهاب حومد، **الإجرام السياسي**، ص٢٢١.

(٢) فمثلاً عرفت فرنسا فيما بعد أنواعاً من الإرهاب منها: **الإرهاب الأبيض الأول:** وهو الاسم الذي أطلق على الإرهاب الذي مورِس من قبل القوى المعادية للثورة في أيار وحزيران عام١٩٧٥، وكان بمنزلة عمليّات انتقاميّة ضد أعوان **روبسبيير**، ومنها أيضاً **الإرهاب الأبيض الثاني:** وهو الإرهاب الذي قام به أنصار الملكيّة وسط فرنسا عام١٨١٥م، وقد مورِس ضد البونابارتيين والجمهوريين. (انظر: الدكتور خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص٢١-٢٢. والدكتور عبد الوهاب الكيالي، وآخرون، **موسوعة السياسة**، ج١، ص١٥٤. وثامر إبراهيم الجهماني، ، **مفهوم الإرهاب في القانون الدولي: دراسة قانونيّة ناقدة**، ص٢٠).

(٣) محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٢١. وانظر: حشمت درويش، **الإرهاب الدولي وعمليّات إنقاذ الرهائن**، ص١٩.

يلجأ إليها الحكام وأصحاب السلطة من أجل الدفاع الوطني، أو كونها الوسيلة الملائمة التي يستعملها الثوّار ضد الخونة والعصاة للمحافظة على الجمهوريّة[١].

وبعدها استمرّت ظاهرة الإرهاب ــ بعد ولادة المفردة بصيغة مستقلّة ــ أداةً في يد الأنظمة وأصحاب السلطة والنفوذ في الدولة، حتى مطلع القرن التاسع عشر الميلادي، لتشهد بعدها تحوّلاً تاريخيّاً على مستوى النوعيّة والممارَسة، تجلّى بانتقال الممارَسات الإرهابيّة من أعمال محتكرة من قبل السلطة الحاكمة باعتبارها سمةً من سماتها الخاصّة، إلى أعمال شائعة تمارَس من قبل الأفراد والجماعات السياسيّة، معلنةً بذلك نشوء أنواعٍ جديدة من أنواع الإرهاب، وقد بدأ ذلك التحوّل مع ظهور عدد من الحركات والمنظمات السياسيّة الأوربيّة؛ التي كانت سبباً في عمليّة التحوّل تلك عندما بدأت باستخدام العنف والإرهاب كوسيلة لبلوغ أهدافها السياسيّة، وكان من أبرز تلك الحركات حركتان أيديولوجيّتان كانتا مبعثاً لمعظم العمليّات الإرهابيّة في العديد من الدول الأوربيّة حتى نهاية القرن التاسع عشر، وهما الحركة **الفوضويّة** والحركة **العدميّة**[٢]، وقد كان لظهورهما أثرٌ كبيرٌ في توسيع تطوير مفهوم الإرهاب أو دلالته، وكما شَكَّل الإرهاب الفردي الفوضوي «تمهيداً للإرهاب المنظم الذي عُرِف فيما بعد»[٣]، حيث بدأ في الظهور في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين[٤].

وتُعدّ هاتين الحركتين وجهان لعملة واحدة، إذ يَجمع بينهما أساس فكري واحد قائم على مبدأ رفض السلطة بكل صورها، وتهديم المؤسسات السياسيّة والاقتصاديّة بالقوّة، وتمجيد الحريّة الفرديّة، بيد أنّ هناك اختلافاً بينهما ينحصر في درجة رفض كل منهما لذالك[٥].

---

(١) انظر: الدكتور أدونيس العكرة، **الإرهاب**، بحث ضمن: **الموسوعة الفلسفيّة العربيّة**، ج١، ص٥١. وأدونيس العكرة، **الإرهاب السياسي**، ص٣٧-٣٨.

(٢) انظر: إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٢٧. وهيثم كيلاني، **الإرهاب الدولي**، بحث ضمن: **الموسوعة العربيّة**، ج١، ص٩٦١. وأدونيس العكرة، **الإرهاب**، بحث ضمن: **الموسوعة الفلسفيّة العربيّة**، ج١، ص٥١. وعدد من الباحثين، **الموسوعة العربية العالميّة**، ج١٧، ص٥٨١. والمحامي ثامر إبراهيم الجهماني، ، **مفهوم الإرهاب في القانون الدولي: دراسة قانونيّة ناقدة**، ص١٩-٢٠. وأدونيس العكرة، **الإرهاب السياسي**، ص٣٩-٤٠. وأحمد جلال عز الدين، **الإرهاب والعنف السياسي**، ص٩٦. وإبراهيم نافع، **كابوس الإرهاب وسقوط الأقنعة**، ص٢٦-٢٨.

(٣) إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٢٨.

(٤) انظر: الدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٢٣. ومحمد عزيز شكري، وأمل يازجي، **الإرهاب الدولي والنظام العالمي الراهن**، ص٨٨.

(٥) انظر: إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٢٧. وهيثم كيلاني، **الإرهاب الدولي**، بحث ضمن: **الموسوعة العربيّة**، ج١، ص٩٦١. وأحمد جلال عز الدين، **الإرهاب والعنف السياسي**، ص٩٦.

وبالنسبة للحركة **الفوضويّة** فإنّها انطلقت من أيديولوجيّة فكريّة مُستمدّة من الفكر الاشتراكي؛ الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر الميلادي، ولكنّها لم تجد بين روّادها من يصوغها في نظام فكري مترابط ودقيق، مما أضفى عليها نوعاً من التعدّديّة في الأشكال والأساليب لدرجة تبدو فيها متعارضةً بعض الأحيان، وذلك بالنظر إلى المفكر الذي يُنسب إليه هذا النسق الفكري من الفوضويّة أو ذاك، ولذا يمكننا أنْ نلاحظ مثلاً وجود تيّارين رئيسيين تنطوي تحتهما معظم المبادئ الأساسيّة للفوضويّة:

الأوّل: التيّار الذي يقوده **ماكس ستيرنر** (***Max Stirner***)، (١٨٠٦م ــ ١٨٥٦م)، وكان يسمّى بـ«الفوضويّة الفرديّة».

الثاني: وهو التيار الذي يجمع بين أراء وتوجّهات المفكّر الفرنسي **بيير جوزيف برودون** (***Pierre-Joseph Proudhon***)، (١٨٠٩م ــ ١٨٦٥م)، والمناضل الروسي ــ الفوضوي ــ **ميشال باكونين** (***Michel Bakounine***)، (١٨١٤م ــ ١٨٧٦م)، وكان يُعرَف هذا التيّار باسم «**الفوضويّة المجتمعيّة**».

ولكن بالرغم من تبعثر المبادئ الفوضويّة وتعدّدها واختلافها كما يتراءى للنظرة الأولى، فإنّه يمكننا حصر مرتكزاتها الأساسيّة في موقف جامع بينها هو رفض السلطان بمختلف تعبيراته وأشكاله، لذا فإنّ كلّ ما هو مُقنّن بشكل يُحدّ من الحريّة الفرديّة، وكل ما هو سلطة تقوم على الإكراه يجب محاربته وإلغاؤه، وقد تمّ التعبير عن كل ذلك في مؤتمر لندن عام ١٨٨١م، الذي ضمّ كل الداعمين لمبدأ رفض السلطة، والذي تمخض عنه الدعوة إلى العمل الثوري العنيف، وقد نتج عن ذلك أنْ ارتبط الإرهاب بالفوضويّة ارتباطاً قارَب على الترادف، فانتشرت الأعمال الإرهابيّة الفوضويّة في كلٍّ من **فرنسا** و**إيطاليا** و**أسبانيا** و**روسيا**[١]، وقلّ أنْ تصدر صحيفة يوميّة في أوربّا دون أنْ تتضمّن خبراً عن عمليّة إرهابيّة نادراً ما يُعرف مُنفّذها، الأمر الذي دفع بالعديد من الصحف إلى إفراد زاوية خاصة من صفحاتها تحت عنوان «الديناميت»، **وتحت تأثير الحركة الفوضويّة الإرهابيّة التي عمّت أرجاء أوربّا بات**

---

(١) وتحت تأثير هذه الحركة ظهرت بعض الحركات التي تمثّل كل منها صورة للصراع السياسي؛ والتي استُخدِمت كل وسائل القتل والتخريب والاغتيال لتحقيق أهدافها السياسيّة، ومن تلك الحركات ما قام به كل من: **الأيرلنديين والمقدونيين والصربيين والأرمن**، ومنها **ثورة الطبقات العامة ضد رؤوس الأموال**، وقد استهدفت هذه الحركات رجال الدولة في أوربا وأمريكا، فكثرت حوادث الاغتيال السياسي، فاغتيل مثلاً الرئيس الأمريكي **كيندي**، ووزير أسبانيا الأول **كانوفا** عام١٨٩٧م، وإمبراطورة النمسا **إليزابيث** عام١٨٩٨، وحدثت العديد من الأعمال التخريبيّة والإجراميّة الأخرى، وكما توسّعت الحركات والمنظمات الإرهابيّة في كل أنحاء أوربّا، فظهر العديد منها في كلٍّ من **فرنسا** و**إيطاليا** و**إسبانيا** و**ألمانيا** و**بريطانيا**، وكان لها أسماء مختلفة وأنواع متعدّدة. (انظر: إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٢٨-٢٩. وأحمد جلال عز الدين، **الإرهاب والعنف السياسي**، ص٩٢-٩٥. والدكتور محمد أبو الفتح الغنام، **الإرهاب وتشريعات المكافحة في الدول الديمقراطيّة**، دار الكتب القانونيّة، مصر، دط، دت، ص٩ و١٧ و١٧٠ و١٩٩ و٢٢٤. وإبراهيم نافع، **كابوس الإرهاب وسقوط الأقنعة**، ص٢٦).

يُنظر إلى الإرهاب بوصفه وسيلة غير قانونيّة يستعملها من هم خارج السلطة بهدف القضاء على القانون باعتباره عملاً من أعمال السلطة.

وأمّا بالنسبة للحركة **العدميّة** فقد أعطت الأعمال الإرهابيّة **الفوضويّة** دفعاً كبيراً، مؤسسةً لنفسها نظريّة خاصّة مزجت فيها بين أصول **الفوضويّة**، والتيّارات **الاشتراكية الثوريّة**، وقد عُرفت بهذه التسمية ((حركة الفوضويين الروس))، التي كان لها الأثر الكبير في إضفاء المزيد من الحركيّة والتنظيم على الأعمال الإرهابيّة، فنجحت هذه الحركة في تنفيذ الكثير من الإعمال الإرهابيّة لعلّ أخطرها حادثة اغتيال القيصر الروسي **الكسندر الثاني** عام ١٨٨١م، وقائد مدينة **سان بيترسبورغ** الجنرال **تريبوف**، وحادثة نسف **قصر الشتاء** المتضمّن للجناح القيصري، وكان الهدف من هذه العمليّات هو إرهاب الحكومة القيصريّة ومسئوليها وإظهار عجزها، وبالتالي تأليب الشعب والقوى الجماهيريّة ضدّها.

ومن خلال هاتين الحركتين يتضح أننا أمام نوع جديد من الإرهاب برز خلال هذه الفترة و لم يكن معهوداً أيّام الثورة الفرنسيّة ـــ حيث كان الإرهاب نظاماً في الحكم ووسيلة يقتصر استعمالها على من بأيديهم زمام الحكم ـــ، وهو الإرهاب الطالع من بين صفوف الشعب والقوى الجماهيريّة نحو رأس الهرم المتمثل بالسلطة والدولة، أو ما يعبّر عنه بإرهاب الأفراد والجماعات السياسيّة أو إرهاب الضعفاء[1]، أو ما يسمّيه البعض بـ((الإرهاب الشعبي)) في مواجهة ((الإرهاب الرسمي)) النازل من رأس الهرم أو السلطة نحو القاعدة الشعبيّة والجماهيريّة[2].

وبذلك نكون قد تبيّنا العوامل والمعطيات التي ساهمت في تأطير مفهوم الإرهاب وتحديد دلالاته العامة، إضافة إلى معرفة الأحداث التاريخيّة والخلفيّات الإيديولوجيّة التي لعبت دوراً أساساً في كل ذلك، من خلال التأثير في مفهوم الإرهاب وإعطائه أبعاداً دلاليّة جديدة.

بيد أنّ الحركات والأعمال الإرهابيّة لم تتوقف عند هذا الحد في هذه المرحلة، حيث انتشر الكثير منها على نطاق معظم الدول (خصوصاً الغربيّة منها)، فظهرت موجات عديدة من الاغتيالات

---

(١) للاستزادة والتوسع حول ما تَقدّم انظر: أدونيس العكرة، **الإرهاب السياسي**، ص٣٩-٤٦. وهيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٤٢-٤٤. وإمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٢٧-٣٠. وأحمد جلال عز الدين، **الإرهاب والعنف السياسي**، ص٩٢-٩٧. ومحمد مؤنس محب الدين، **الإرهاب في القانون الجنائي على المستويين الوطني والدولي**، ص٢٩ وما بعدها. وعدد من الباحثين، **الموسوعة العربية العالميّة**، ج١٧، ص٥٨١. وهاني البيطار، **الإرهاب**،ص٣٥ وما بعدها. وسعد عبد الرحمن الجبرين، **الإرهاب الدولي: نظرة الشريعة الإسلاميّة إليه ومنهجها في مواجهته**، ص٢٨-٢٩. وخالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص٢٢-٢٣.

(٢) انظر: هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٤٤.

والعمليّات الإرهابيّة إلاّ أنها في مجملها لا تخرج عما سبق، وهي بذلك لا تقدم أي إضافة على المستوى المفاهيمي للظاهرة ولذا لا حاجة للتوسع فيها[١].

المطلب الثالث: هوس الإرهاب ومحاولات التقنين

وهي المرحلة الأخيرة من مراحل الدراسة التاريخيّة لظاهرة الإرهاب، وتمتد من عام١٩٣٠ حتى أيامنا هذه، حيث أصبحت مفردة الإرهاب مفعمة بدلالات التخريب والقتل ونشر الذُّعر والعنف غير القانوني، وبات ينظر للأعمال العنيفة كممارساتٍ إرهابيّة غير مشروعة وغير قانونيّة، وبشكل خاص تلك الممارَسات التي تصدر عن جماعات منظمة أو عن أفراد ــ وذلك بغض النظر عن الباعث أو الأيديولوجيّة المحرّكة لها ــ وتكون في مواجهة الدولة أو السلطة القائمة، وأمّا تلك الممارِسات التي تمارِسها وترعاها الدول، فهي غالباً ما تحظى بمبارَكة دوليّة بالرغم من كونها أعظم خطراً وأشد قسوةً وعنفاً من غيرها، وقد شهد هذا النوع من الأعمال الإرهابيّة تطوّراً متسارعاً، وذلك على مختلف الأطر الكيفيّة والنوعيّة والكميّة.

كما شهدت السنوات الأخيرة من هذه المرحلة اتساعاً مُرهباً في نطاق الإرهاب، إذ تحوّلت الأعمال الإرهابيّة من ممارَسات محليّة وإقليميّة إلى ممارَسات دوليّة وعالميّة، لدرجةٍ يمكننا الاعتقاد بأنّ الإرهاب أصبح عنصراً جديداً في العلاقات الدوليّة، فَرضته التطورات الكبيرة في مفهوم الصراع بين الدول، فكان نتيجةً طبيعيّةً للأحداث والمتغيّرات المتعاقبة، التي جعلت منه الوجه الجديد للصراعات الدوليّة المعاصرة، وقد ساعد على ذلك التطوّر العلمي المذهل لتكنولوجيا التسلّح إضافةً إلى إمكانيّة امتلاك منفذ الأعمال الإرهابيّة إلى أحدث ما توصلت إليه التقانة العلميّة من التسلّح والخبرات الفنيّة المحتاج إليها في تحقيق المراد، والكفيلة بخلق حالة من الخوف والذعر بين الضحايا المقصودين من هذه الأعمال الإرهابيّة.

لقد أصبحت ظاهرة الإرهاب الشائعة في هذه المرحلة مشكلة العصر وحديث الساعة، وباتت تشغل المجتمع الدولي بكلّ أطيافه وتلوّناته البشريّة، وتُعدّ واحدة من أخطر الجرائم المعاصرة، التي حظِيَتْ باستنكارٍ وتجريمٍ مجملِ القوانين والأخلاقيّات الدوليّة والإنسانية في العالم، خاصّةً وأنّ الأعمال الإرهابيّة قد انتشرت بين دول العالم بطريقة أخطبوطيّة ــ وهذا لا يُلغي وجود تفاوت بين تلك

---

(١) للتوسع في ذلك انظر: الدكتور أدونيس العكرة، **الإرهاب السياسي**، ص٤٦ وما بعدها. وإمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٣٠ وما بعدها. وأحمد جلال عز الدين، **الإرهاب والعنف السياسي**، ص٩٣ وما بعدها. والدكتور محمد مؤنس محب الدين، **الإرهاب في القانون الجنائي على المستويين الوطني والدولي**، ص٤٢ وما بعدها. وخالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص٢٤-٢٨.

الدول في حجم معاناتها من خطر الإرهاب ـــ حتى بتنا نعيش في بداية القرن الواحد والعشرين الميلادي في عصر ((شبح الإرهاب))؛ الذي صار يُرعب الجميع، أو كما يرى بعض الباحثين في ((حقبة من هوس الإرهاب))(١)، أو في مرحلة ((فرط الإرهاب)) على حد تعبير **فرانسوا هايزبور** رئيس مؤسسة البحث الاستراتيجي في **فرنسا**(٢).

ومما يُلاحَظ في هذه الفترة من تاريخ نشوء الإرهاب صعود وتيرة الأعمال الإرهابيّة ضد الأبرياء بشكل غير مسبوق من تاريخ البشريّة، وقد ارتبط أكثرها إثارةً وخطورةً بالصراع الإسلامي (العربي) الصهيوني، حيث لجأ المستعمرون الصهاينة في فلسطين وخارجها إلى ممارسة جميع أنواع وأشكال الأعمال الإرهابيّة والوحشيّة، حتى غدا الإرهاب والإجرام هو الاسم اللصيق بالحركة الصهيونيّة(٣).

وغالباً ما كانت ترتكب الأعمال الإرهابيّة تلك من منظمات إرهابيّة إسرائيليّة تحظى بقبول شعبيّ ورسمي، ولعل **مذبحة دير ياسين**(٤) المرتَكَبة في فلسطين تُعبِّر عن شيء من حقيقة الإرهاب الصهيوني في هذه المرحلة، وقد حصلت هذه المذبحة البشريّة عندما دخلت عصابة **الإرغون (*Irgun*)**؛ التي يرأسها **مناحيم بيغن،** في السابع عشر من آذار عام١٩٤٨م، إلى قرية **دير ياسين** وقامت بذبح مئتين وخمسين فلسطينيّاً كان من ضمنهم أكثر من مئة امرأة وطفل فلسطيني، وفي عام١٩٨٠م تمّ دَرْس كل

---

(١) الدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي دراسة قانونيّة ناقدة**، ص: ١٢. وانظر: الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٢٨. الدكتور محمد عزيز شكري، وأمل يازجي، **الإرهاب الدولي والنظام العالمي الراهن**، ص ٨٣. و((**هوس الإرهاب**)) عبارة أطلقها البروفسور **نعوم تشومسكي** في الكثير من مقالاته وكتاباته، في حين وصف **والتر لاكير** هذه الفترة بعبارة "**عصر الإرهاب**" وجعلها عنوان لكتاب له. (انظر: نعوم تشومسكي، **الإرهاب الدولي الصورة والحقيقة**، مقال ضمن كتاب: **الإرهاب**، نعوم تشومسكي، وآخرون، ترجمة: مصطفى صفوان، سلسلة كتاب الأهالي، مصر، يناير، ١٩٩٣م، رقم: ٤٢، ص٢٦-٨١).

(٢) انظر: معتز الخطيب، **الإسلام والإرهاب في الفكر الغربي: النماذج التفسيريّة وخلفيّاتها**، بحث مخطوط وغير منشور، ص٨.

(٣) غير أنّ هذا لا ينفي الجرائم الإرهابيّة المرتَكَبة من قبل الصهاينة قبل تأسيس الكيان الصهيوني وبعدها ضد غير العرب والمسلمين، والتي شملت كل صور وأشكال الإرهاب المُجَرَّم، من **اغتيال وقتلٍ للرهائن وإلقاء للقنابل والمتفجرات** على مناطق آمنة، وغير ذلك من الصور الكثيرة. (حول بعض تلك الأعمال الإرهابيّة ضمن تسلسل زمني انظر: محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٢٣-٢٥. والدكتور عبد الوهاب الكيالي، وآخرون، **موسوعة السياسة**، ج١، ص١٥٤ وما بعدها).

(٤) ليست هذه المذبحة الإرهابيّة هي الوحيدة في التاريخ الصهيوني فهناك على سبيل المثال لا الحصر: **مذبحة قرية الشيخ وحوّاسة، مذبحة ناصر الدين، مذبحة بيت داراس، مذبحة قِبْيَة، مذبحة نحالين، مذبحة دير أيوب، مذبحة غزة، مذبحة خان يونس، مذبحة كفر قاسم، مذبحة الحرم الإبراهيمي، مذبحة صبرا وشاتيلا**؛ التي راح ضحيّتها أكثر من ٣٢٩٧ قتيلاً، وغيرها من المذابح التي تشهد على تاريخ الإرهاب الصهيوني في هذه المرحلة وغيرها. (للاستزادة فيما يخص هذه المذابح انظر: الدكتور هيثم الكيلاني، **الإرهاب يؤسس دولة: نموذج إسرائيل**، ص١٧١-١٩٠. ومحمد السمّاك، **الإرهاب والعنف السياسي**، ص١١-١٢. و وثامر إبراهيم الجهماني، ، **مفهوم الإرهاب في القانون الدولي: دراسة قانونيّة ناقدة**، ص٥٦-٥٨)

أطلال **دير ياسين** لتمهيد الأراضي وإقامة مستوطنا إسرائيليّة، وقد سُمّيَت شوارع المستوطنة بأسماء وحدات عصابة **الإرغون** الإرهابيّة[١].

وإنّ من أهم ما يُميِّز هذه المرحلة **بداية دخول ظاهرة الإرهاب إلى عالم الفكر القانوني لأول مرة**، وكان ذلك في المؤتمر الأول لتوحيد القانون العقابي المنعقد في مدينة **وارسو** في **بولندا** عام ١٩٣٠م[٢]، ومما يُميِّز هذه المرحلة ــ أيضاً ــ **بداية ظهور محاولات دوليّة لتقنين الأحكام المتعلّقة بتجريم ظاهرة الإرهاب**، وكانت أول محاولة دوليّة في هذا الخصوص عام ١٩٣٧م، وذلك بعد أنْ تمّ ظهورها إثْرَ عدّة أحداث وظروف تاريخيّة، منها تقديم حكومة **رومانيا** متأثرة بالأفكار القانونيّة للعالم الروماني **فسباسيان بلا** اقتراح إلى عصبة الأمم المتحدة، يقضي بإبرام اتفاقيّة دوليّة لتعميم العقاب على الأعمال الإرهابية، وكان ذلك عام ١٩٢٦م، ومنها ــ أيضاً ــ تقديم الحكومة الفرنسيّة إلى سكرتير عام عصبة الأمم المتحدة مذكّرة تبيّن فيها المرتكّزات الأساسيّة لعقد اتفاق دولي للمعاقبة على الجرائم التي تُرتَكب بغرض الإرهاب السياسي، وكان ذلك في تسعة كانون الأول عام١٩٣٤م، إثْـرَ مقتل **إسكندر الأول** ملك **يوغسلافيا**، **ولويس بارثون** رئيس مجلس الدولة الفرنسي؛ الذي كان بصحبته في **مرسيليا**.

وبناءً على المذكَّرة الفرنسيّة قرر مجلس عصبة الأمم تشكيل لجنة تناط بها دراسة قواعد القانون الدولي المتضمنة العقاب على النشاط الإرهابي على أن تضع اللجنة مشروع اتفاق دولي يكفل عقاب التدابير الإرهابيّة والاعتداءات المرتكَبة لأغراض الإرهاب السياسي، وقد وضعت اللجنة مشروع معاهدة وأصدرت عدد من القرارات في العامين ١٩٣٥م و١٩٣٦م، ومن ثم أعادت تحرير صياغة نهائيّة لاتفاقيّة دوليّة نوقشت في مؤتمر دبلوماسي عُقِد في جنيف عام١٩٣٧م، لتعرف بعدها باتفاقيّة جنيف الدوليّة بشأن منع الأعمال الإرهابيّة والمعاقبة عليها لعام١٩٣٧م، والتي وُقِّعَت من قبل مندوبي أربع وعشرين دولة، غير أنّها لم تحظى بمصادقة أي دولة باستثناء **الهند**، ولذا لم تدخل حيّز التطبيق والنفاذ، مما يشير إلى أنّ الاهتمام الدولي بمحاربة الإرهاب كان في تلك الفترة فورة ما لبث أن خمد أُوارها[٣].

---

(١) انظر: محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٢٥-٢٦. والدكتور هيثم الكيلاني، **الإرهاب يؤسس دولة: نموذج إسرائيل**، ص١١٢ وما بعدها. والدكتور عبد الوهاب الكيالي، وآخرون، **موسوعة السياسة**، ج١، ص١٥٥.

(٢) انظر: محمد فتحي عيد، **واقع الإرهاب في الوطن العربي**، ص٢٣.

(٣) انظر: الدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٢٢٦-٢٨. والدكتور محمد محيي الدين عوض، **تعريف الإرهاب**، ص١٩-٢٥. والدكتور أحمد سويدان، **الإرهاب الدولي: في ظل المتغيرات الدوليّة**، ص٣٧. ومحمد فتحي عيد، **واقع الإرهاب في الوطن العربي**، ص٢٥-٢٧. والدكتور خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص١٥٨وما بعدها. وعبد الناصر حريز، **النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي**، ص٢٢-٢٣. والدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٤٦. وجعفر عبد السلام علي، **القانون الدولي لحقوق الإنسان: دراسات في القانون الدولي والشريعة الإسلاميّة**، دار الكتاب المصري،

وبعد ذلك توالت القوانين الناظمة لتفاصيل هذه الظاهرة والمعالجة لعددٍ من صورها وجزئيّاتها، فحظيت باهتمام هيئة الأمم المتحدة منذ بداية إنشائها، ولكن الأمر المثير واللافت للنظر أنّ ضمير العالم لم يصحُ على خطر الممارَسات الإرهابيّة بشكل رسمي وأممي إلاّ بعد حادثة **ميونخ** وحادثة **مطار اللد** في أوائل السبعينات، والتي قُتِل فيهما عددٌ من الإسرائيليّين، وعندها أُطلِقت صيحات الاحتجاج ضدّ ما يُسمَّى الإرهاب، وازداد اهتمام العالم الغربي به، وبالتالي **استجابت الجمعيّة العامة للأمم المتحدة وأصدرت أول قرار عنها بشأن مكافحة الإرهاب وتعريفه، ووجوب اتخاذ الإجراءات اللازمة لمنعه ومحاربته، كان ذلك عام**١٩٧٢م[١].

ولكن هذا لا ينفي وجود عدد من الاتفاقيّات الدوليّة التي عالجت بعض الصور والأعمال التي يمكن أنْ تُدرَج ضمن الإطار الكلّي للأعمال الإرهابيّة، وذلك **كاتفاقيّة طوكيو** الخاصّة بالجرائم المرتكبة على متن الطائرات، **واتفاقيّة لاهاي** وغيرها من الاتفاقيّات الدوليّة والأمميّة[٢]، وأمّا على المستوى الإقليمي العربي فقد ظهرت **الاتفاقيّة العربية لمكافحة الإرهاب** الموقّعة في القاهرة بتاريخ٢٢ أبريل١٩٩٨م، والتي تَحدَّدَ من خلالها الرؤية القانونيّة لعددٍ من الصور والأعمال المدرجة تحت جريمة الإرهاب، وتُعدّ هذه الاتفاقيّة من أهم الاتفاقيّات العربيّة التي جاءت في سياق الحديث القانوني عن مكافحة الإرهاب ومحاربته[٣].

كما لم تنأَ التشريعات والقوانين الرسميّة (للدول) ــ سواء العربيّة أو الغربيّة ــ بنفسها بعيداً عن هذا الواقع الذي بات يُرْبك الجميع، باستحواذه على مختلف مفردات الحياة اليوميّة، ولذا بتنا نلحَظ في هذه المرحلة من مراحل نشوء الإرهاب، صياغة الكثير من التشريعات والقوانين التي فُرِضَتْ للحدّ من غلواء انتشار الإرهاب، وللعمل على مواجهة هذا الواقع المرفوض؛ والذي يتفق الجميع (الدول) على حتميّة رفضه[٤].

مجمل هذه القوانين والاتفاقيّات ــ مع الإقرار بتغييب مبدأ العدالة الدوليّة في بعض الأحيان أثناء تطبيق تلك القوانين على بعض ممارِسي العنف ــ صيغت للحدّ من انتشار الأعمال الإرهابيّة؛ التي أصبحت في هذه المرحلة عابرةً للدول والقارات، حيث استطاعت تطويع أحدث ما توصّلت إليه

القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ، ص١٢١. والدكتور محمد مؤنس محب الدين، **الإرهاب على المستوى الإقليمي: الاستراتيجيّات الأمنيّة**، ص٢١٦.

(١) انظر: محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٢٩. والمحامي ثامر إبراهيم الجهماني، **مفهوم الإرهاب في القانون الدولي**، ص١٢٣. والدكتور نبيل أحمد حلمي، **الإرهاب الدولي: وفقاً لقواعد القانون الدولي العام**، ص١٣. ومحمد فتحي عيد، **واقع الإرهاب في الوطن العربي**، ص٢٧. وهيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٤٨.

(٢) انظر: ص٧١.

(٣) انظر: ص٧٤.

(٤) انظر: ص٦٥.

التكنولوجيا من تقدّم مذهل على مستوى كلّ المجالات لاسيّما الأسلحة، وبتنا نلحظ في ظل هــذا التقدّم العلمي المذهل تحولاً جذريّا في الأعمال الإرهابيّة، سواء من حيث الــشكل أو الأســلوب أو الوسائل المستخدمة[١].

وعلى إثر ذلك أصبحنا نعيش في عصر يصعب على الفرد فيه حصر الأعمال الإرهابيّة في بقعة ما، كما يندر فيه أنْ تغيب شمس يومٍ إلاّ ونقرأ أو نسمع أو نشاهد خبراً عن حدثٍ إرهابيٍّ تسبب في كارثة إنسانيّة غير مسبوقة، لدرجة يَصعب على المرء استقصاء كلّ تلك الأحداث، التي جعلتنا نعيش حقيقةً من عصر «هوس الإرهاب».

كما أنه بفضل وسائل الإعلام والاتصالات التي جعلت من العالم قريــة صــغيرة، وبفــضل المكافحة غير العادلة، وغير الإنسانيّة للإرهاب، أصبح «شبح الإرهاب» يطاردنا أينما كنّا.

ولكن ما ينبغي الإشارة إليه أخيراً هو الانتباه إلى **عدم الخلط بين ما تشهده هذه المرحلــة مــن عمليّات جهاديّة في العديد من البلاد الإسلاميّة والعربيّة ضد عناصر الاحتلال، وبين العمليّات الإرهابيّة الموجّهة ضدّ الأبرياء والآمنين من المسلمين وغير المسلمين**، وقد سبق وأنْ أشرت إلى بعض الفوارق بين كلا الحالتين[٢]، فضلاً عن أنّ الفصول اللاحقة كفيلة بدراسة كلّ ذلك.

---

(١) انظر: إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٣٣-٣٥.

(٢) انظر: ص٨٥.

المبحث الثاني

أنـــواع الإرهـــاب

لم يَعُد الإرهاب في وقتنا الرّاهن يمارَس من قبل أفراد ومنظمات فَحَسْب، بل أصـــبح يمـــارَس أيضاً من قبل دولٍ رسميّة[١] ــ سواء كانت كيانات تدعي لنفسها دولةً أو غير ذلك ــ بصورة غيرِ معهودةٍ من الخطورةِ واللا إنسانيّة، وكلّ ذلك بذريعةِ الدفاع عن المصالح الدوليّة والإنسانيّة، أو بحجّة مكافحة الإرهاب واستئصاله، وقد أدّى بُروز «إرهاب الدولة» المتكاثر بشدّة، والمُوَظّـــف بمـــبرّرات قانونيّة وشرعيّة لخدمة مصالح دوليّة خاصّة، إلى وَسْمِ معظم النازعات الدوليّة التي نشبت في الفترات الأخيرة باقتراف أعمال إرهابيّة وحشيّة ومُفْزِعة كان الضحيّة في أغلبها سكّاناً أبرياء من الأطفـــال والنساء والشيوخ وغير المقاتلين، وقد كان الهدف من ذلك ترويع الآمنين وترهيبهم من أجل تحقيـــق مطالب وغايات مختلفة.

إنّ ظهور معطيات عالميّة جديدة فرضتها المتغيّرات الدوليّة على الساحة ــ لاسيّما تلك المرتبطة بالتطوّر التكنولوجي للتسلّح العسكري ــ تؤكّد على تحوّل كوني غير مسبوق، يتجلّى في مختلـــف الأطر والمجالات الحياتيّة، وفي هذا السياق يُذكَر الإرهاب كإحدى أهم الظواهر تأثُّراً بتلك الأحداث والمتغيّرات الدوليّة، ويَظهر ذلك واضحاً في تغيير وتطوير وسائله وأدواته، وفي تعدّد أنواعه، وكثـــرةِ أشكاله الممارَسة؛ والتي يتجسّد من خلالها جميعاً أبشع الجرائم الإرهابيّة الموجّهة ضدّ الإنسانيّة كتحدٍّ صارخ لكل القوانين والشرائع (السماويّة والوضعيّة)، ولكلّ القيم والمبادئ الأخلاقيّة.

---

(١) فقد تحوّلت الأعمال الإرهابيّة من مجالها المحلّي والداخلي إلى مجالات ذات طابع دولي وعالمي، ممـــا أدى إلى نـــشوء مـــا يُـــسمّى بالإرهاب الدولي وإرهاب الدولة، والذي أصبح من أخطر أنواع الصراعات الدوليّة في وقتنا الرّاهن، ومعلومُ أنّه من أكثـــر الـــدول ممارسةً لإرهاب الدولة ــ كما سيرد ــ ما هو شائع في أيّامنا من ممارَسات إرهابيّة يتعرّض لها العالم الإسلامي من قبـــل إســـرائيل ومعظم الدول الأوربيّة وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكيّة، وذلك في كلٍّ من فلسطين والعراق وأفغانستان والشيشان، وغيرها من الدول الإسلاميّة والعربيّة الأخرى، حيث أنّ الغطرسة الأمريكيّة وصلت حداً جعلها تعلـــن إنّ تـــدمير أفغانـــستان والعـــراق واحتلالهما ليس هو نهاية المطاف وإنّما بدايته.

ومعرفة أنواع الإرهاب تساعد على فهم الظاهرة وتفكيك إشكالاتها، وبالتالي تقديم حلول كليّة تساهم في اقتلاعها من جذورها، ومما يؤكد على أهميّة دراسة وتبيين أنواع الإرهاب أنّ مما يعمق الإشكاليّة في تحديد مضمون الإرهاب وضبط مفهومه، هو رفض القوى المهيمنة لإدراج بعض أنواع الإرهاب ضمن دلالته، والإصرار على حصره بدائرة ضيّقة تتماشى مع المصالح والمخططات الاستراتيجيّة لها.

فالإرهاب ليس نوعاً واحداً بل هو متعدّد الأنواع، حيث يمكن تقسيمه من زوايا نظر مختلفة إلى أكثر من نوع، وكلّ نوعٍ يمكن أنْ يأخذ شكلاً داخليّاً عندما تقتصر نشاطاته ضمن مجال الدولة الواحدة وبين الشعب الواحد، كما يمكن أنْ يأخذ شكلاً دوليّاً أو خارجيّاً إذا ما تجاوز الإطار المحلّي؛ بسبب بعض العوامل والمؤثرات الخارجيّة إضافةً إلى مشاركة أطراف خارجيّة في عمليّة الصراع المُرهِب، إضافةً إلى اختلاف أنواعه باختلاف بواعثه وأغراضه، فضلاً عن باقي الأنواع الأخرى.

وهذا ما ستتكفّل المطالب الآتية بدراسته والإحاطة به بشيء من الشموليّة والتفصيل، خصوصاً وأنَّ أنواع الإرهاب تتعدّد تبعاً لتعدّد أولئك الذين بحثوا في ظاهرة الإرهاب، نظراً لاختلاف هؤلاء الباحثين من ناحية الأطر الفكريّة والمرجعيّات الثقافيّة المنتمين إليها، مما أدى إلى تغييب الحقيقة العلميّة الناطقة بوجود إرهاب الدولة ــ مثلاً ــ كنوع من أنواع الإرهاب، وذلك تحت تأثير سطوة الواقع المُتَحَكَّم به بمنطق لغة القوّة والهيمنة، والتي غالباً ما يكون لها تأثيراً سلطويّاً في فرض دلالات المصطلحات، وتقديم الرؤية المفاهيميّة المنسجمة مع مصالحها، بعيداً عن القوانين الدوليّة والمبادئ الإنسانيّة والأخلاقيّة.

إنّ ظاهرة الإرهاب ذات أنواع وأنماط متنوّعة تتباين أحياناً وتتداخل أحياناً أخرى وهنا تبرز صعوبة الإحاطة بكلّ تفاصيلها، وأمام هذا التنوّع فإنني سأقوم بدراسةٍ تعتمد على إيجاد معايير يمكن أنْ تكون مرتكزات أساسيّة تساعد على التمييز بين أهم أنواع وأنماط الإرهاب، مع الإشارة إلى أماكن التداخل بينها حيث وُجِدت.

المطلب الأول: أنواع الإرهاب بحسب الفاعل

يُلاحِظ المتأمل للأحداث والأعمال التي تقع في عالمنا المعاصر باسم الإرهاب أنّها ليست على نسق أو وتيرة واحدة، وإنّما تتنوّع ضمن اعتبارات متعدّدة، ولقد أدرك ذلك معظم الدارسين للإرهاب، فرأوا أنّ جريمة الإرهاب تنقسم بحسب طبيعة الفاعل أو المنفّذ إلى أكثر من نوع مستقل، ولكن قد يحدث تداخل واندماج فيما بينها في بعض الأحيان، وذلك على النَّحْوِ التالي:

النوع الأوّل: إرهاب الأفراد وإرهاب الجماعات

ويسمّيه بعض الباحثين بـ«**إرهاب الضعفاء**»؛ باعتبار أنّه صادر عمّن هم ليسوا في سدّة السلطة والحكم، وقد نشأ مع بداية ظهور الحركة الفوضويّة والحركة العدميّة[١] ــ كما سق الإشارة إليه ــ في أوربّا، وكان في بداية ممارَسته موجّهاً ضد الحكومات والدول القائمة كعنف مضاد للإرهاب الصادر عن الدولة، ولذلك كان يسمّيه البعض بـ «**الإرهاب غير السلطوي**»[٢]، أو «**الإرهاب الشعبي**» باعتبار انّه يخرج من بين صفوف الشعب نحو رأس الهرم المتمثل بالسلطة والدولة[٣]، وغالباً ما كان يَأخذ طابعاً داخليّاً ضمن حدود الإقليم الواحد، أو الدولة الواحدة، وإنْ كان في بعض الأحيان يتعدّى تلك الحدود الداخليّة، متجاوزاً إيّاها ليشمل مجالات خارجيّة ودوليّة، مُخالفاً بذلك طبيعته التي ظهر من أجلها في بداية نشوئه، وهذا ما نشهده في وقتنا الرّاهن، لاسيّما ما يتعلّق منه بـ«الإرهاب الجماعي المنظّم»؛ الذي بات يُهدّد كل أفراد الأسرة الدوليّة على مختلف تلوّناتهم وانتماءاتهم؛ وذلك لعدم استثناء أحد ــ مسلماً أو غير مسلم ــ من خطره، وبسبب ما يتميّز به من استخدامه أثناء تنفيذ عمليّاته الإرهابيّة لأكثر التقنيّات العسكريّة والقتاليّة تقدّماً وتطوّراً في عالم التكنولوجيا الحديثة، من أسلحة الدمار الشامل وغيرها.

ويُعَرَّف «إرهاب الأفراد» و«إرهاب الجماعات» بأنّه الممارَسات العنيفة غير القانونيّة (الإرهابيّة) الصادرة عن شخص، أو عدد من الأشخاص ينتمون إلى منظمة إرهابيّة[٤] تسعى إلى تحقيق أهداف وغايات محدّدة[٥]، أو تسعى لحل مشكلاتها الخاصة وتحقيق مراداتها على حساب مصالح الآخرين

---

(١) انظر: هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٤٤. وإمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٢٧. وأدونيس العكرة، **الإرهاب**، بحث ضمن: **الموسوعة الفلسفيّة العربيّة**، ج١، ص٥٢.

(٢) الدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٢٧.

(٣) انظر: الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٤٤. والدكتور أدونيس العكرة، **الإرهاب السياسي**، ص٤٥-٤٦.

(٤) قد يحلو للبعض أنْ يُمثّل للإرهاب الجماعي بصورته المنظّمة، بما هو مشهور وشائع من منظّمات تُعرَف باسم عصابات «**المافيا**» باعتبار أنّها تعمل ضمن مخططات مبرمجة، إضافةً إلى أنها اتخذت من سمة العنف والإجرام طابعاً مُمَيِّزاً لها، وقد يكون هذا المثال مقبولاً إلى حدٍّ ما، ولكن إنْ لاحظنا أن السبب المكوِّن لجوهر عصابة «**المافيا**» ينحصر في العنصر الاقتصادي، لَتَبَيَّنا أنْ هناك بعض نقاط الافتراق بين كلا الظاهرتين، لاسيّما إنْ علمنا ــ أيضاً ــ أنّ تنظيم «**المافيا**» ينظر للإنسان كسلعة، ولا يحمل أيّ قيمة إنسانيّة إلاّ بقدر الفائدة الماديّة (الماليّة) التي سوف تُجنَى من ورائه، ولهذا نرى أنّ من ضمن أعمالهم الإجراميّة اختطاف بعض الأشخاص بغية استعمال أعضائهم طبياً، حيث يجري اقتلاع أعين المخطوفين أو أكبادهم أو كلاهم، كي يستفيد منها ثري هنا أو هناك. (انظر: الدكتور محمد عيسى، **دور الإسلام في معالجة الإرهاب ومكافحة أسبابه**، بحث مقدّم لمؤتمر المقاومة والإرهاب في القانون والشريعة الإسلامية، الأردن، جامعة جرش الأهلية، المُقام ما بين: ١٠-١٢ أيار ٢٠٠٥، ص٢٢.

(٥) انظر: محمد عمر الحاجي، **الإرهاب الصهيوني**، دار المكتبي، دمشق، ط١، ١٤٢٣هـ، ص٣٣. والدكتور أحمد فلاح العموش، **أسباب انتشار ظاهرة الإرهاب: دراسة من منظور تكاملي**، بحث ضمن كتاب: **مكافحة الإرهاب**، أكاديميّة نايف العربيّة للعلوم الأمنيّة،

وحقوقهم الشخصيّة[(١)]، ويلاحظ البعض أنّ من أهم ما يُميِّز «الإرهاب الفردي» بصورة خاصّة، و«الإرهاب الجماعي» سِمَةُ الاستمراريّة، والانتشار، وتنوّع الأهداف والأساليب والوسائل المستَخْدَمة أثناء تنفيذه[(٢)]، ولذا نجد أنّ غالباً ما يتبدّى هذان النوعان من الإرهاب بأشكال وصور مختلفة، كمظاهر السطو المسلّح وقطع الطريق والاختطاف والاغتيال والقتل العشوائي المُرْهِب، أو مجّرّد التهديد بالقتل وممارَسة العنف، وقد يصل لدرجة التدمير العشوائي أو الاغتصاب، كما يخفي وراءه غايات وأهداف متعدّدة[(٣)]، منها الاجتماعيّة، ومنها الدينيّة، ومنها العرقيّة والإثنيّة، ومنها السياسيّة، وهذه الأخيرة هي من أكثر أهداف الجماعات والمنظّمات الإرهابيّة ظهوراً في وقتنا الحالي.

كما يتجلّى هذا النوع من الإرهاب من خلال العديد من الصور والماصدقات؛ التي تختلف بمسميّاتها تبعاً لاختلاف أهدافها وغاياتها، وذلك كـ«الإرهاب الثوري» و«الإرهاب العدمي» و«الإرهاب الانفصالي» وغيره[(٤)].

وما ينبغي الانتباه إليه في هذا السياق هو عدم الخلط بين الجماعات الإرهابيّة المنظمة، وبين الجماعات الجهاديّة أو التحريريّة؛ التي نُظِّمت للقيام بمقاومة المحتل والدفاع عن حقها في تقرير مصيرها المُعتَرَف به في كلّ القوانين والتشريعات الإلهيّة والبشريّة (الوضعيّة)، ولذا فإنّ الأعمال التي تقوم بها الجماعات الجهاديّة أو التحريريّة تُعدّ قانونيّة ومشروعة حتى لو أدى تحقيقها إلى ممارَسة العنف واستخدام السلاح والقتل كوسيلة لذلك، ولكن على أنْ لا يصل الأمر إلى المبالغة في نطاق تلك الممارَسات وبالتالي القيام باستهداف أرواح بريئة لا يُشرَع إيذائها أو قتلها، وسواء أكانت تلك

الرياض، دط، ١٤٢٠هـ، ص٩١. ومحمد فتحي عيد، **دور المؤسسات الاجتماعيّة والأمنيّة في مكافحة الإرهاب**، بحث ضمن كتاب: **مكافحة الإرهاب**، أكاديميّة نايف العربيّة للعلوم الأمنيّة، الرياض، دط، ١٤٢٠هـ، ص١٣٠. وعبد الناصر حريز، **النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي**، ص٥١.

(١) انظر: مؤسسة الكتاب الأخضر، **الإرهاب والإرهاب السياسي**، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، سلسلة دراسات عصريّة من مكتبة القذافي السياسيّة، العدد: ٤، دط، دت، ص١٠. **وصفحات من سجل الإرهاب الأمريكي**، منشورات رسالة الجهاد، مجلة ثقافيّة فكرية إسلاميّة جامعة، مالطا، ط١، ١٣٩٧هـ، ص٢٣. ومحمود زكي شمس، وعمر الشامي، **الإرهاب الدولي وزيف أمريكا وإسرائيل: في ظل قانون العقوبات والقانون الدولي العام**، ص١٨٦.

(٢) للاستزادة حول ذلك انظر: الدكتور محمد عيسى، **دور الإسلام في معالجة الإرهاب ومكافحة أسبابه**، ص٢١. والدكتور إمام حسانين عطا الله، **الإرهاب والبيان القانوني للجريمة: دراسة مقارنة**، ص١٢٥. والدكتور عماد ربيع، **جريمة الإرهاب في قانون العقوبات الأردني**، ص٩. وعبد الناصر حريز، **النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي**، ص٥١.

(٣) انظر: عماد ربيع، **جريمة الإرهاب في قانون العقوبات الأردني**، ص٨-٩. وإريك موريس وآلان هو، **الإرهاب التهديد والرد عليه**، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، ١٩٩٠م، ص٥٣. وخالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص١٠٢.

(٤) للتوسّع انظر: الدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٨٥-٨٦. وعبد الناصر حريز، **النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي**، ص٥١-٥٢.

الأرواح مسلمةً أو غير مسلمة، وفي هذه الحالة تخرج تلك الممارَسات عن حدود الساحة الشرعيّة، وتتحوّل تلك المنظّمات الجهاديّة إلى إرهابيّة، وعندها يتم تنميطها وتصنيفها كجماعات إرهابيّة خارجة عن القانون(١).

وهنا يجب على علماء ومثقفي ونُخَب العالم الإسلامي بشكل عام، وقادة تلك المنظّمات الجهادية الصادقة في انتماءاتها بشكل خاص، أن يحرصوا على عدم الخلط بين جهاد التحرير ضد من وجب قتالهم وفقاً للمنظور الإسلامي ــ المتوازن وغير الصادر عن ردات فعل عاطفيّة وغير عقلانيّة نابعة من حرقة الاستخفاف بالمشاعر الإنسانيّة والدينيّة ــ، وبين الإرهاب الموجّه ضدّ الأهل والأرحام وغيرهم من الأبرياء، كما يجب الحرص على أن تبقى نقاط التمايز بين كلا الممارَستين حاضرةً في أذهانهم بشكل مستمر وقبل كلّ عمل وتحرّكٍ يمكن أنْ يصدر عن تنظيماتهم، وسواء في ذلك أكانت نقاط التمايز تلك راجعة إلى الاختلاف في طبيعة كلّ منها، أم في خصوصيّة مسرح الممارَسة، أم في نوعيّة الضحيّة، أم في حدود الضوابط والقيود المحيطة بكلّ منها، أم في غير ذلك مما ذُكر سابقاً، وسيتم التوسع به في الفصول اللاحقة.

لقد ارتبط مسمّى الإرهاب بما يمارِسه الأفراد والجماعات دون غيره في العديد من التعريفات السائدة في المنظومة الغربيّة(٢) وبشكل خاص الرسميّة منها(٣)، وإنّه لمن سخريات لغة القوّة والهيمنة في عصرنا أنْ يُعرَّف الإرهاب ــ بصورة عمليّة ــ بالممارَسات الصادرة عن عدد من الأفراد أو الجماعات المنظَّمة؛ التي لا تتمتّع بالجنسيّة الأمريكيّة أو الإسرائيليّة(٤)، ويكون موجّهاً ضد أهداف

---

(١) وعندها تُدْرَج ضمن قوله تعالى الذي تحدّث عن عقوبة الفساد في الأرض وسفك الدماء بغير حق (الإرهاب الجماعي والإرهاب الفردي)، وعن عقوبة محاربة الله ورسوله ﷺ، وذلك عندما قال ﷻ: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة المائدة:٣٣].

(٢) وبصورة خاصّة ما صدر من قبل مختلف سلطات الحكومة الأمريكيّة، وقد سبق وأنْ أشرت إلى بعض تلك التعريفات الصادرة عن بعض الدول الغربيّة، والتي تؤكّد على ذلك، وللإطلاع عليها انظر: ص٦٧. والدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص١٠٤ وما بعدها.

(٣) انظر: الدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٨٥.

(٤) والذي يثير السخريّة أكثر أن مسمّى الإرهاب الجماعي أو الفردي الذي يتحدّثون عنه يُعدّ الاسم اللصيق بالجنسيّة الإسرائيليّة والأمريكيّة، وتاريخهم خير شاهد على ذلك، حيث يُلاحظ الدارس العدد المُرْهِب من المنظّمات الإسرائيليّة والأمريكيّة الإرهابيّة، فنرى أنّ من أهم وأخطر المنظّمات الإسرائيليّة على سبيل المثال: **هاشومير، الهاغاناة، البالماخ، الإرغون، بيتار، شتيرن، حركة كاخ، حركة غال، منظمة جبل الهيكل، ومنظمة ماعتس**، وغيرها كثير، وأما على الصعيد الأمريكي فإنّ من أهم ما يُذكر في الدراسات التاريخيّة الخاصّة بذلك: جماعة **كوكلوكس كلان** الإرهابيّة. (للاستزادة حول ذلك انظر: الدكتور هيثم الكيلاني، **الإرهاب يؤسس دولة: نموذج إسرائيل**، ص١١٢-١٣٨. وعدد من الباحثين، **الموسوعة العربية العالميّة**، ج١، ص٥٣٠. والمحامي محمود زكي شمس، وعمر الشامي، **الإرهاب الدولي وزيف أمريكا وإسرائيل: في ظل قانون العقوبات والقانون الدولي العام**، ص١٣. و**الإرهاب الصهيوني**، سلسلة تصدر عن حزب البعث العربي الاشتراكي، ص٣١).

أمريكيّة أو إسرائيليّة، وأمّا إرهابهم بأنماطه المختلفة سواء الفردي أو الجماعي أو إرهاب الدولة، فهو مكافحةً للإرهابِ ونشراً للحريّة والديمقراطيّة، وهو بذلك يحظى بكلّ أنواع الشرعيّة الدوليّة**!.**

ومن خلال ما تقدّم نلاحظ وجود تداخل بين هذا النوع من الإرهاب وغيره من الأنواع الأخرى التي يمكن أن تُدرس ضمن معايير أخرى كمعيار الهدف والمكان، ولكن النقطة الأهم هي الإشارة إلى التداخل الحاصل بين إرهاب الأفراد أو الجماعات وإرهاب الدولة المنتَمَيْن إلى ذات المعيار، فنرى أن الأول قد يتحوّل إلى النوع الثاني إنْ حظي بدعم وتأيد الدولة وكان موجّه لدولة أخرى فيُصبح عندها إرهاب دولة، وذلك لأنّ الأخير قد يمارَس من قبل الدولة بصورة مباشرة، وقد يمارَس بواسطة دعم بعض الأفراد أو بعض المنظمات الإرهابيّة[١] ـــ كما سنرى ـــ.

النوع الثاني: إرهاب الدولة

لعلّني لا أكون مبالغاً إنْ قلت بأنّ ((إرهاب الدولة)) ببُعدِه الداخلي يُنظر إليه كأقدم نمط عرفه التاريخ البشري من أنماط الإرهاب، وقد كانت بداية ذلك أيّام حكم الثوريين اليعاقبة إبّان الثورة الفرنسيّة، وتحديداً مع أول لحظة من لحظات دخول مفردة الإرهاب ـــ كما سبق بيانه ـــ إلى عالم اللغة بدلالتها العرفيّة الخاصّة، وبذلك بات من الممكن التأكيد على ارتباط ظاهرة الإرهاب تاريخيّاً ومنذ لحظة ولادتها الأولى بالدولة أو بنظام الحكم القائم فيها، ويُشير هذا الأمر إلى أنّ من أهم أنواع الإرهاب وأخطرها ما يُمارَس من قِبَل السلطة أو نظام الحكم السائد في الدولة، وقد كان ((إرهاب الدولة)) في المرحلة الأولى من انتشاره وظهوره يمارَس من قِبَل الدولة ضدّ الرعايا المتمرّدين والعناصر المناوئة لها في الداخل[٢]، وكان يُقصَد منه نشر الرعب بين المواطنين لتأمين خضوعهم وانصياعهم لرغبات الحكومة ولسلطانها، إضافةً إلى تحجيم دور المتمرّدين وتقليص معارضتهم لها بما يخدم مصالحها ويحفظ سيادتها على كلّ رعاياها، وفي نفس الوقت يساهم في الوقاية من حالات التمرّد التي قد تحصل في فترات لاحقة.

---

(١) انظر: الدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٧٨.

(٢) يمكن الاستئناس في هذا السياق بما أخبرنا به ربنا ﷻ، متحدّثاً لنا عن بعض الحكومات التي استبدّت برعاياها واستباحت دماءهم فقتلت الأطفال واستحيت النساء وعذّبت الرجال والشيوخ ومارَست أبشع فنون العنف والذُّعر والرُّعب والإرهاب ـــ إنْ صحت التسمية ـــ على شعوبها، فاستحقّت بذلك غضب الله وعذابه، ومن تلك الحكومات ما يخلّده لنا القرآن الكريم في قصّة **فرعون** وتجبّره و((إرهابه)) لرعاياه، وفي ذلك يقول ربُّنا ﷻ: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [سورة البقرة:٤٩]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [سورة القصص:٤]، وقوله تعالى:﴿وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُقَتِّلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [سورة الأعراف:١٤١]، وغيرها من الآيات الكثيرة؛ التي تحدّثت لنا عن فرعون وطغيانه وجبروته، ومن ذلك أيضاً ما جاء عند الحديث عن قصّة **أصحاب الأخدود.**

ويشتهر هذا النوع من أنواع الإرهاب بأكثر من تسمية تلتقي جميعها ضمن دلالة واحدة، ومن تلك المسَمَّيات «**الإرهاب الرسمي**»[١]، و«**الإرهاب المؤسّسي**»[٢]، و«**الإرهاب النازل**»[٣]، و«**الإرهاب السلطوي**»؛ لمحافظته على كيان السلطة[٤]، و«**إرهاب الأقوياء**»[٥]، في حين يُفضّل البعض تعبير «**الإرهاب الأحمر**»[٦]، أو «**إرهاب نظام الحكم الشمولي**»[٧]، بيد أنّ أكثر هذه المسَمَّيات شهرة واستعمالاً «**إرهاب الدولة**»؛ ويُعدّ من أكثر أنواع الإرهاب خطورةً وأهميّة في الدراسة، وبالرّغم من ذلك تُصرّ العديد من الدول تحت تأثير سلطة الواقع وتجاهل الحقيقة على تغييبه، وعدم الإشارة إليه في قوانينها[٨]، والاكتفاء بذكر «إرهاب الأفراد»، و«إرهاب الجماعات» ـــ كما أشرت ـــ، ولعلّ الغاية الأبرز من هذا التغييب هي إخضاع رؤاهم للحسابات الاستراتيجيّة، وللغة القوّة؛ التي تصوغ المفاهيم من منظار المصالح الخاصّة، متجاهلةً لكلّ المعايير الأخلاقيّة والقيَم الإنسانيّة، فليس من قبيل المنسي أو المصادفة في قاموس سلطة الواقع والمصالح أنْ يتمّ الإشادة بـ«الإرهاب الأفغاني» ـــ على حدّ تعبير

---

(١) الدكتور حسنين توفيق إبراهيم، **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**، ص٥٣. وانظر: الدكتور إسماعيل غزال، **الإرهاب والقانون الدولي**، ص١٩. وهيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٤٤. ووحيد عبد المجيد، **الإرهاب الدولي وإرهاب الدولة**، مجلّة العربي، وزارة الإعلام الكويتيّة، الكويت، العدد: ٣٣٢، يوليو/تموز١٩٨٦، ص٦١. ومحمود زكي شمس، وعمر الشامي، **الإرهاب الدولي وزيف أمريكا وإسرائيل: في ظل قانون العقوبات والقانون الدولي العام**، ص١٨٧.

(٢) الدكتور حسنين توفيق إبراهيم، **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**، ص٥٣. وانظر: الدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٨١. والدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٤٤.

(٣) الدكتور هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٤٤.

(٤) انظر: الدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٨١.

(٥) الدكتور أدونيس العكرة، **الإرهاب السياسي**، ص٤٦. وانظر: إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٢٤ وما بعدها. وهيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدوليّة**، ص٤٤.

(٦) هذه النوع من الإرهاب أطلقه ودعا إليه **لينين** عام١٩١٨م؛ لتمارِسه السلطة السوفيتيّة من أجل حمايتها من الثورة المضادة لها. (انظر: عبد الناصر حريز، **النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي**، ص٥٢).

(٧) انظر: عبد الناصر حريز، **النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي**، ص٥٢.

(٨) إلاّ أنّ هذا الواقع المُغَيِّب للحقيقة ينبغي أنْ لا يدفعنا إلى التنكّر لتلك النداءات التي ارتفعت في عددٍ من المؤتمرات الدوليّة ـــ وإنْ لم تلقَ آذاناً صاغية وعادلة ـــ داعيةً إلى اقتلاع جذور الظاهرة الإرهابيّة بكلّ أنماطها سواء أكانت «إرهاب أفراد» أم «إرهاب جماعات» أم «إرهاب دول»، وذلك دون الاقتصار على بعضها دون البعض، ناهيك عن أنّ «إرهاب الدولة» يُعدّ من أخطرها، ولذا كان تجريمه والتنديد به حاضراً في عددٍ من المؤتمرات الدوليّة؛ التي تعاملت مع الظاهرة بأمانة إنسانيّة وموضوعيّة علميّة، ومن ذلك ما أكّد عليه **إعلان القاهرة العالمي لمواجهة الإرهاب**، وذلك في ختام **الندوة الدوليّة للإرهاب** المنعقدة في القاهرة في الفترة ما بين: ٢٢-٢٤ فبراير/شباط ١٩٩٧م، والذي نصّ في إحدى فقراته على أنّ المؤتمرين يدعون «المجتمع الإنساني العالمي إلى مقاومة الإرهاب، واقتلاع جذوره وعدم التسبب في وجوده وانتشاره سواء أكان إرهاب جماعات أو إرهاب دول لا تطبق المواثيق الدوليّة (...) ولذلك فإنّ الندوة مع تأييدها لحقوق الإنسان ـــ الأساسيّة والسياسيّة ـــ ومنها حقّ المقاومة تندّد بإرهاب الدول؛ التي تنتهك المواثيق والحقوق». (محمود مراد، **الظاهرة الإرهابيّة**، ص٢٧٢).

الغرب المتحكّم ـــ «باعتبارهم مكافحين من أجل الحريّة في سياق المقاومة ضدّ الاحتلال السوفيتي في أفغانستان على سبيل المثال»[١]، في حين «جرى التنديد بهم باعتبارهم إرهابيين في سياق آخر»[٢].

وقد نتج عن ذلك التغييب انقسام في الآراء القانونيّة حول ما إذا كانت الدولة يمكن أن تمارِس الإرهاب أم لا، فرأى البعض أنّ «إرهاب الدولة» هو الوجه الحقيقي للإرهاب، ولكن هذا لا يعني أنْ نقول «دولة إرهابيّة» لأنّ الدولة بمعزل عن كل اتهام يطول غاياتها وبنيانها، ولذا يفضّل أصحاب هذه الرؤية استخدام عبارة «وسيلة حكم إرهابيّة»، بينما يرى آخرين أنّ «إرهاب الدولــة» هــو أهــم المحركات الأساسيّة لــ«إرهاب الأفراد» و«إرهاب الجماعات»، ونسبة ازدياد هذين النوعين تتناسب طرداً وعكساً من نسبة ازدياد «إرهاب الدولة»، بينما يستعيض البعض عن وصف الدولة بالإرهــاب ـــ اعتماداً على ممارَساتها العنيفة ـــ بوصف «ديكتاتوريّة الدولة»، بيد أنّ هــذا الوصــف إنْ كــان ينسجم مع النمط الداخلي لــ«إرهاب الدولة» ـــ نظراً لوجود تقاطعات بينه وبين مفهوم الدكتاتوريّة ـــ إلاّ أنّه لا يصدق على النمط الخارجي منه، وهناك اتجاه آخر ينتشر في الفقــه الغــربي يــرفض الاعتراف بــ«إرهاب الدولة»، ويأتي هذا الرفض تارةً بشكل صريح وتارةً على استحياء، وإنْ حصل أنْ صدر اعتراف به فيكون القصد منه إرهاب دول العالم الثالث، أو إرهاب العالم العربي والإسلامي بشكل خاص[٣]!.

وإنّه لمن الظلم القانوني والإنساني أنْ تسود ظاهرة اختزال الأنشطة الإرهابيّة وقصرها على مجرَّد الأعمال الصادرة عن الأفراد إمّا بصفتهم الفرديّة (الشخصيّة)، أو بصفتهم أعضاء في تنظيمات تشتمل على أكثر من فرد، وبمعنى آخر على النشاطات الإرهابيّة المنفَّذة من قِبَل الأفراد إمّــا أصــالةً عــن أنفسهم، أو نيابة عن جماعات هم بعض أعضائها، لذا نرى أنّه من الخطأ المنهجي والتطبيقي ـــ سواء المقصود أو غير المقصود ـــ القيام بـــ«تجريم أفراد يعملون نيابة عن جماعة ما، أو إذا توخينا الدقــة، نيابة عن حركة سياسيّة، في الوقت الذي نقوم فيه بتبرئة إنْ لم نقل بإطراء أفراد يقدمون على ارتكاب الفعل نفسه أو الأفعال نيابة عن حكومة ما ضدّ حكومة أخرى، أو شعب آخر»[٤].

وبناءً على ذلك نعلم أنّ المقصود من ظاهرة «إرهاب الدولة» مجموعة الممارَسات العنيفة الـــلا شرعيّة؛ التي تقودها الدولة إمّا بصورة مباشرة منها، أو بواسطة مساندةِ ورعايــةِ بعــض الأفــراد

---

(١) معتز الخطيب، **الإسلام والإرهاب في الفكر الغربي: النماذج التفسيريّة وخلفيّاتها**، ص٦-٧.

(٢) **م ن**، ص ن.

(٣) انظر: الدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص ٧٨-٨٠. ووحيد عبد المجيد، **الإرهاب الدولي وإرهاب الدولة**، ص٦١.

(٤) الدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص١١٠. والدكتور محمد عزيز شكري، وأمل يازجي، **الإرهاب الــدولي والنظــام العالمي الراهن**، ص١٣١.

والمنظمات الإرهابيّة المستقلّة، وذلك بأنْ تعمل من خلال تلك الممارَسات على نشر الرُّعب والذُّعر بين الضحايا المُرْهَبين، وسواء تحقّق هذا الترويع والعنف في الدّاخل ضمن الحدود الجغرافيّة للدولة المُرْهِبَة؛ والتي تهدف من وراء ذلك تأمين خضوع مواطنيها وإحكام سيادتها عليهم، أم كان خارج حدودها الإقليميّة على شكل عمل عسكري، أو أي عمل إرهابي آخر يقع ضحيّته السكان الأبرياء من رعايا الدول الأخرى، وذلك بهدف الوصول إلى غايات وأهداف غير شرعيّة لا يمكن تحقيقها بالوسائل والأساليب الشرعيّة أو القانونيّة(١).

ومن خلال ما تقدّم نجد أنّ «إرهاب الدولة» ينقسم بالنسبة إلى طبيعة المجال المكاني الذي يمارَس فيه إلى قسمين:

- **إرهاب دولة على المستوى الداخلي:** ويكون داخليّاً إذا اقتصر نشاطه ضمن حدود المجتمع الواحد، وعلى المجتمع الواحد، وغالباً ما يمارَس من قبل منظمات الدولة ومؤسساتها، وقد يُمارَس من خلال أجهزة فُصِّلت وأُنشئت خصّيصاً لهذه المهمّة(٢)، ويُقصد منه إرهاب المعارضة وفئات معيّنة من المواطنين، كالأقليّات العرقيّة أو الدينيّة، ويكون الهدف منه إجبار هذه الفئات على تقديم الطاعة، واحترام سلطة وسادة تلك الدولة عليهم، وقد يتّخذ الإرهاب الرسمي الداخلي (الدولة) أشكالاً

---

(١) انظر: الدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٨١-٨٣. والدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٩٢-٩٣. ومحمد عمر الحاجي، **الإرهاب الصهيوني**، ص٣٣. وثامر إبراهيم الجهماني، ، **مفهوم الإرهاب في القانون الدولي: دراسة قانونيّة ناقدة**، ص٥٤ وما بعدها. وعبد الله سليمان، **المقدمات الأساسيّة في القانون الدولي الجنائي**، ديوان المطبوعات الجزائريّة، الجزائر، دط، ١٩٩٢م، ص٢٢٢. والدكتورة أمل يازجي، ومحمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي والنظام العالمي الراهن**، ص٢٢و٤٢. والدكتور خليل فاضل، **سيكولوجيا الإرهاب السياسي**، ص١٦٧. وأندري غراتشوف، **أخطبوط الإرهاب**، ترجمة: دار التقدم، دار التقدم، موسكو، دط، ١٩٨٩م، ص٥. وأحمد الخواجة، **إذا سادت الحريّة الصادقة غاب الإرهاب**، بحث ضمن كتاب: **الإرهاب أسبابه وكيف نقاومه**، جمع وتقديم: صلاح عبد المقصود، دار الاعتصام، مصر، دط، دت، ص١٩-٢٠، [أصل هذا الكتاب هو ورقات العمل الخاصّة بالندوة التي أقامتها نقابة الأطباء في مصر بعنوان: **الإرهاب**، وكان ذلك بتاريخ: ١٨-٦-١٩٨٧م]. ونبيل فوزات نوفل، **الإرهاب الدولي: الجذور والحقيقة**، ص١٦. ومفرح سعود النومس، **التهديد النووي في الإرهاب المستقبلي**، ص٥٢-٥٣. والدكتور أحمد فلاح العموش، **أسباب انتشار ظاهرة الإرهاب: دراسة من منظور تكاملي**،ص٩١. ومحمد فتحي عيد، **دور المؤسسات الاجتماعيّة والأمنيّة في مكافحة الإرهاب**، ص١٣٠. والدكتور صلاح الدين عامر، **المقاومة الشعبيّة المسلّحة في القانون الدولي العام**، ص٤٨٦. والدكتور عماد ربيع، **جريمة الإرهاب في قانون العقوبات الأردني**، ص٧ وما بعدها. والدكتور موسى القدسي الدويك، **الإرهاب والقانون الدولي: التفرقة بين الإرهاب والمقاومة الشعبية**، ص١١ وما بعدها. والدكتور محمد محيي الدين عوض، **تعريف الإرهاب**، ص٨٣. والدكتور إسماعيل غزال، **الإرهاب والقانون الدولي**، ص١٩ وما بعدها. والدكتور أحمد سويدان، **الإرهاب الدولي: في ظل المتغيرات الدوليّة**، ص٧٤ وما بعدها. وهيثم كيلاني، **الإرهاب الدولي**، بحث ضمن: **الموسوعة العربيّة**، ج١، ص٩٦٧. ومحمود زكي شمس، وعمر الشامي، **الإرهاب الدولي وزيف أمريكا وإسرائيل: في ظل قانون العقوبات والقانون الدولي العام**، ص١٨٧-١٨٩. وعبد الناصر حريز، **النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي**، ص٥٢.

(٢) لقد مارَست العديد من الدول العربيّة والغربيّة هذا النوع من الإرهاب، وذلك على امتداد التاريخ الإنساني إلى وقتنا المعاصر، ومن أشهر تلك الممارَسات ما حصل **للهنود** من السكان الأصليين للولايات المتحدة الأمريكيّة، وما لحق المسلمين من سكان **كوسوفو والبوسنة** من أعمال عنف وقتل و«إرهاب» على يد الحكومة **الصربيّة**، وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة في واقعنا العربي والإسلامي.

متعدّدة منها، ((الإرهاب السياسي))، و((الاقتصادي))، و((الاجتماعي))، و((الديني))، و((الأيـديولوجي))، وغيره[١]، وكما يتجلّى بصورٍ مختلفة من أكثرها ظهوراً ((أعمال التعذيب والمعاملة اللا إنسانيّة والوحشيّة وتقييد الحريّات الأساسيّة (...) وقد يكون الإرهاب الذي تمارِسه الدولة ظاهراً ولكنّه يرتدي دائماً ثيابَ الشرعيّة القانونيّة؛ التي يُضفيها عليه ممارِسوه من خلال قوننة عمليّاتهم الإرهابيّة بتشريعات مطاطة))[٢].

● **إرهاب دولة على المستوى الخارجي:** ويكون خارج حدود الدولة ويظهر في حالتين وهما إمّا يشكلٍ مباشر أو غير مباشر، أمّا **الحالة الأولى** فتتمثّل في الممارَسات التي تنفّذها أفراد القوّات العسكريّة وأجهزة الاستخبارات الخاصة بالدولة الإرهابيّة ضدّ الأبرياء من رعايا دولة أخرى[٣]، وأمّا **الحالة الثانية** فتكون عندما تقوم الدولة بدعم الإرهاب وجماعاته في بعض الدول، وذلك بأنْ تقدم لهم المساعدة كالإمداد بالأسلحة والأموال والمعدّات اللازمة لتنفيذ عمليّاتهم، والقيام بتدريب وتجهيز أفراد هذه الجماعات في معسكرات معدّة لذلك بقصد تصديرهم إلى الخارج، وغير ذلك من أبواب المساعدة التي لا تحصى[٤].

وفي سياق الحديث عن ((إرهاب الدولة)) ينبغي أنْ لا يفوتنا الإشارة والتنبيه إلى ما يحدث في واقعنا المعاصر مما يندرج تحت هذا النوع وإن كان يختبئ تحت غطاء شرعيّ هلاميّ، وذلك عندما ((يُرْتَكب بنيّة مكافحة الإرهاب))[٥]، ليتحوّل إلى ((إرهاب المكافحة))، ومن أكثر الأمثلة تعبيراً عن ذلك ما يحدث في **أفغانستان والعراق** وفي سجون **غوانتنامو** و**أبو غريب** مما يندى له جبين الإنسانيّة حياءً.

وبذلك نصل إلى أنّ الإرهاب ينقسم من حيث طبيعة الجهة القائمة به إلى ثلاثة أقسام رئيسيّة وهي ((إرهاب الدولة))، و((إرهاب الأفراد))، و((إرهاب الجماعات))، ومن خلال دراسة هذه الأنواع

---

(١) للتوسّع حول هذه الأنواع انظر: إسماعيل غزال، **الإرهاب والقانون الدولي**، ص٢٠ وما بعدها. والدكتور محمد محيي الدين عوض، **تعريف الإرهاب**، ص٨٤-٨٥.

(٢) انظر: الدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٨٢.

(٣) لمراجعة بعض الأمثلة على هذه الممارَسات الإرهابيّة؛ التي تُدرج تحت نمط ((إرهاب الدولة)) على المستوى الخارجي انظر: محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص١١٢ وما بعدها. وإسماعيل غزال، **الإرهاب والقانون الدولي**، ص٢٨ وما بعدها. وثامر إبراهيم الجهماني، ، **مفهوم الإرهاب في القانون الدولي: دراسة قانونيّة ناقدة**، ص٥٦-٥٩. وهيثم كيلاني، **الإرهاب الدولي**، بحث ضمن: **الموسوعة العربيّة**، ج١، ص٩٦٧. وسعد عبد الرحمن الجبرين، **الإرهاب الدولي: نظرة الشريعة الإسلاميّة إليه ومنهجها في مواجهته**، ص٣٩-٤٤.

(٤) انظر: الدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٨٢ وما بعدها. وإسماعيل غزال، **الإرهاب والقانون الدولي**، ص٢٠ وما بعدها. والدكتور عماد ربيع، **جريمة الإرهاب في قانون العقوبات الأردني**، ص٧-٨. والدكتور أحمد سويدان، **الإرهاب الدولي: في ظل المتغيرات الدوليّة**، ص٧٤ وما بعدها.

(٥) الدكتور إسماعيل غزال، **الإرهاب والقانون الدولي**، ص١٠.

نلحظ وجود تقاطعات مشتركة بينها، وذلك من خلال نقاط التقاء واندماج فيما بينـــها في بعـــض الحالات والصور الخاصّة.

المطلب الثاني: أنواع الإرهاب بحسب المكان

ساعد التطوّر الحاصل في مجال التكنولوجيا على تحويل الإرهاب إلى ظاهرة عـــابرة للقـــارات وحارقة لكل المسافات الزمانيّة والمكانيّة، وظهر نتيجةً لذالك أثرٌ واضحٌ لطبيعة المكان وسماته علـــى أنواع الإرهاب، ففي ظلّ المعيار المكاني بات يُنظر إلى الإرهاب وفق رؤية ثنائيّة جعلـــت الإعمـــال الإرهابيّة تنقسم من خلال المنظور الجغرافي للعالم إلى: أعمال إرهابيّة داخليّة (محليّة)، وأعمال إرهابيّة خارجيّة (دوليّة)، إلاّ أنّ هذه القسمة (داخلي وخارجي) تختلف إنْ قمنا بدراستها ضـــمن المنظـــور الفقهي الإسلامي لجغرافيا العالم؛ والذي يمتاز برؤية اجتهاديّة خاصّة منسجمة مع الاعتبارات الإيمانيّة المحيطة بها، وهذا ما سيتضّح في الفقرات الآتية:

الفقرة الأولى: الإرهاب الداخلي والإرهاب الخارجي

تُمارَس الأعمال الإرهابيّة من حيث الإطار الجغرافي لها ضمن مجالين: فهي إمّا أنْ تحدث داخل نطاق الدولة الواحدة وفي هذه الحالة تُشكِّل «جزءاً من ديناميات وأساليب التفاعل والـــصراع بـــين المواطنين والنظام السياسي أو بين الجماعات المختلفة داخل إطار الدولة الواحدة»[١]، وإمّا أن تَعْـــبر حدود الدولة الواحدة لتوجّه عندها «ضدّ مصالح دول أخرى و[ضدّ] رعاياها، أو ضدّ العناصر المناوئة من الخارج»[٢]، ولكلٍّ من هاتين الحالتين تسميتها وسماتها الخاصّة:

أولاً: الإرهاب الداخلي (المحلّي)

وهو الإرهاب الذي يُمارَس داخل الدولة دون تدخّل أي أطراف خارجيّة، وتكون ضـــحاياه من رعايا ذات الدولة، فلا يُوقِع أي ضحايا آخرين ينتمون إلى دولة أخرى، كما ينبغـــي ألاّ يـــضرّ بمصالح الدول الأجنبيّة وإلاّ أخذ طابعاً دوليّاً، وقد يمارَس من قبل الدولة أو مـــن قبـــل الأفـــراد أو الجماعات[٣].

---

(١) الدكتور حسنين توفيق إبراهيم، **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**، ص٥٤.

(٢) **م ن**، ص ن.

(٣) انظر: الدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٨٩. وعبد الناصر حريز، **النظـــام الـــسياسي الإرهـــابي الإسرائيلي**، ص٥٢. والدكتور أحمد فلاح العموش، **أسباب انتشار ظاهرة الإرهاب: دراسة من منظور تكاملي**، ص٩١. ومفرح سعود النومس، **التهديد النووي في الإرهاب المستقبلي**، ص٥١. والدكتور عبد العزيز مخيمر عبد الهادي، **الإرهاب الـــدولي: مـــع دراســـة**

فالإرهاب الداخلي يتطلّب المحليّة في جميع مكوّناته سواء من حيث التنفيذ، أو مسرح التنفيذ، أو التخطيط، أو عمليّة الإعداد، أو نوعيّة الضحايا، أو حتى الأهداف والنتائج المترتبة عليه، إضافةً إلى الاعتماد على الدعم المحلّي في التمويل والدعم[١]، كما أنّ أسبابه ودوافعه عادةً ما ترتبط الدولة نفسها[٢]، وبالتالي يجب ألاّ يتعدّى حدود الدولة المعنيّة بالإرهاب في كل عناصره وجزئيّاته.

ويمكن اختصار الشروط والظروف؛ التي يجب توفّرها في العمل الإرهابي حتى يأخذ الطّابع الداخلي فيما يلي:

_ أن يتمتّع المشاركون في العمل الإرهابي وضحاياه بجنسيّة ذات الدولة التي مورِس فيها الحدث الإرهابي.

_ أن تنحصر نتائج وآثار الفعل الإرهابي داخل حدود تلك الدولة.

_ أن يتمّ كلٌ منَ الإعداد والتخطيط للعمل الإرهابي ضمن نطاق السيادة القانونيّة والإقليميّة لتلك الدولة.

_ أنْ يكون وجود المشاركين (منفّذين وغيرهم) في الفعل الإرهاب داخل حدود الدولة ذاتها.

_ ألاّ يكون هناك أي دعم مادي أو معنوي وسواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة، لذالك النشاط الإرهابي من خارج الدولة المعنيّة بالإرهاب[٣].

وإنْ تحققت تلك الشروط كان الإرهاب داخليّاً أو محليّاً، وعندها يخضع من المنظور القانوني للاختصاص العقابي المُطبَّق بتلك الدولة دون أيِّ تدخل عقابي خارجي[٤].

وأخيراً لا بدّ من الإشارة إلى إنّ وجود الإرهاب الداخلي كحقيقة واقعيّة لم يعُدْ محلّ اتفاق بين الباحثين، خصوصاً في ظلِّ التغيّرات الحادثة في صور الاتصالات، مما جعل حوادث الإرهاب الداخلي أو المحلّي ــ على حدِّ رأي البعض ــ البحتة مُعْدَمة لدرجةٍ لم يَعُد لها سوى الاسم، وبذلك أصبح الفصل بين الإرهاب المحلّي والخارجي (الدولي) هو فصل تعسّفي، إذ لا تُشكِّل الحواجز السياسيّة والجغرافيّة عنصراً حاسماً في هذا الصدد؛ بسبب تشابك المصالح الدوليّة، وتَعقُّد الروابط والعلاقات

للاتفاقيات الدولية والقرارات الصادرة عن المنظمات الدولية، ص٤٨. وسهام عزوز، **الإرهاب والقانون الدولي الإنساني**، بحث مقدّم لمؤتمر المقاومة والإرهاب في القانون والشريعة الإسلامية، الأردن، جامعة جرش الأهلية، المُقام ما بين: ١٠-١٢ أيار ٢٠٠٥، ص٣.

(١) انظر: الدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٨٩. ومفرح سعود النومس، **التهديد النووي في الإرهاب المستقبلي**، ص٥١.

(٢) انظر: مفرح سعود النومس، **التهديد النووي في الإرهاب المستقبلي**، ص٥١.

(٣) انظر: أحمد فلاح العموش، **أسباب انتشار ظاهرة الإرهاب: دراسة من منظور تكاملي**، ص٩١. وعبد الناصر حريز، **النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي**، ص٥٢-٥٣. ومفرح سعود النومس، **التهديد النووي في الإرهاب المستقبلي**، ص٥١.

(٤) انظر: عبد الناصر حريز، **النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي**، ص٥٣. والدكتور عبد العزيز مخيمر عبد الهادي، **الإرهاب الدولي: مع دراسة للاتفاقيات الدولية والقرارات الصادرة عن المنظمات الدولية**، ص٤٨.

على المستوى العالم، ولكن بالرغم من صحة كلّ ذلك إلاّ أنّه لا ينهض كدليل قاطع على تدويل الممارَسات الإرهابيّة ونفي صفة المحليّة عن بعض أنماطه وحالاته، فمازال الإرهاب المحلّي يحتفظ باستقلاله كشكل متميّز للإرهاب، تنحصر آثاره ونتائجه في حدود الدولة الواحدة، كما ترجع أسبابه وبواعثه إلى مشكلات تعانيها تلك الدولة[١].

ثانياً: الإرهاب الخارجي (الدولي)

ويُقصَد بـ((الإرهاب الخارجي)) مجموعة الأعمال الإرهابيّة الممارَسة في غير الموطن الأصلي للمنفّذ[٢]، أو هو أعمال العنف، التي تتبنّاها بعض الدول ضدّ بعضها الآخر كأحد أساليب الصراع المتاحة وعوضاً عن الحرب النظاميّة[٣].

ولكن نتيجة لبروز معطيات جديدة في طبيعة الأنشطة والممارَسات الإرهابيّة تمّ استبدال وصف ((الخارجي)) بوصف ((الدولي)) ليُشير بذالك إلى دلالات ومعانٍ أوسع، وليشمل صوراً جديدة تنسجم مع طابعه الجديد، فـ((الإرهاب الدولي)) هو ((الإرهابُ الذي يأخذ بُعْداً أو طابعاً دوليّاً))[٤]، وبمعنى أدق ((الإرهاب الذي تتوافر له صفة الدوليّة في إحدى عناصره ومكوّناته))[٥]، وبمعنى آخر هو ((الإرهاب الداخلي))؛ الذي لم تتحقق فيه كلّ شروطه أو عناصره.

ويتمثّل الطابع الدولي لهذا النوع من الإرهاب في عدد من الحالات والظروف، يمكن تلخيصها في سبع حالات وهي:

- أن يكون مسرح تنفيذ الإعمال الإرهابيّة خاضعاً لسيادة دولة أخرى غير الدولة التي ينتمي إليها منفذو الإرهاب، وهذا المكان قد يكون جزءاً من إقليم الدولة (سيادة حقيقيّة)، أو سفارة تابعة لتلك الدولة (سيادة معنويّة أو مؤقّتة).
- اختلاف جنسيّات المشاركين في الحدث الإرهابي.
- تباين جنسيّة الضحيّة عن جنسيّة منفّذ العمل الإرهابي.
- وقوع الإعمال الإرهابيّة ضدّ وسائل نقل دوليّة كالطائرات أو السفن أو غير ذلك.

---

(١) انظر: الدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٨٩-٩٠.

(٢) انظر: هاني البيطار، **الإرهاب**، ص١٩.

(٣) انظر: مفرح سعود النومس، **التهديد النووي في الإرهاب المستقبلي**، ص٥٢-٥٣. وسهام عزوز، **الإرهاب والقانون الدولي الإنساني**، ص٤.

(٤) عبد الناصر حريز، **النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي**، ص٥٣. وانظر: محمد عمر الحاجي، **الإرهاب الصهيوني**، ص٣٣.

(٥) الدكتور إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٩٠. وانظر: أمل يازجي، ومحمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي والنظام العالمي الراهن**، ص٣٠.

ـ تجاوز الأثر المترتب على الفعل الإرهابي نطاق الدولة الواحدة، كأنْ يكون متجهاً نحو دولة أخرى أو منظّمة أو تجمّع دولي معيّن.

ـ تباين مكان الإعداد والتخطيط والتجهيز للعمل الإرهابي عن مكان التنفيذ كأنْ يتم التخطيط في دولة ما، في حين يمارَس الفعل الإرهابي في إقليم دولة أخرى.

ـ وقوع الأعمال الإرهابيّة بتحريض دولة ثالثة، أو أنْ يتم بواسطتها.

ـ تلقّي منفذي الأعمال الإرهابيّة مساعدة أو دعماً خارجيّاً سواء أكان ماديّاً أم معنويّاً.

ـ لجوء مرتكبي الإعمال الإرهابيّة إلى دولة أخرى بعد تنفيذ عمليّاتهم[١].

ومما يجدر ذكره في هذا السياق أنّ هذا النمط من الإرهاب لا يخضع للاختصاص العقابي الخاص بالدولة المعنيّة فحسب بل تحكمه مبادئ القانون الدولي العام المنبثقة عن المعاهدات والاتفاقيّات الدوليّة المبرمة في هذا الشأن[٢].

الفقرة الثانية: الجغرافيا الفقهيّة للعالم وأثرها على أنواع الإرهاب

تتمتّع هذه المسألة بأهميّة زائدة تكمن في صلتها الوثيقة بعمليّة التكييف الفقهي للأعمال الإرهابيّة، حيث تُعدّ رؤية المسلمين لجغرافيا العالم والجدل الفقهي المثار حولها من أهم النقاط التي تحكم العلاقة بين العالم الإسلامي والعالم غير الإسلامي، والتي يمكن أنْ تُؤثر في الحكم على الأعمال الإرهابيّة.

إلاّ إنّي سأكتفي هنا بتوضيح ودراسة الأثر الذي سيتركه المنظور الفقهي لجغرافيا العالم (المعيار المكاني) على أنماط أو أنواع الإرهاب، دون الدخول في التفاصيل والجزئيّات، وسأُرْجئ إلى الفصول اللاحقة كل ما يتعلّق بفهم حقيقة تلك الاجتهادات الفقهيّة وبناء التصوّر الصحيح عنها، إضافةً إلى بيان الحكم الشرعي لممارَسة أيِّ نوعٍ من أنواع الإرهاب المعتمدة على المنظور الفقهي الخاص بجغرافيا العالم والتقسيمات الفقهيّة للمعمورة.

يتبّع علماء الشريعة منهجاً خاصّا وفريداً في تقسيم العالم يختلف عمّا هو شائع لدى علماء القانون أو السياسة أو باقي العلوم الأخرى، ويتأثر هذا المنهج ـ كما سيرد ـ بالواقع بشكل كبير، ومن البديهي أنْ ينعكس أثر هذه الأقسام على عمليّة استنتاج الرؤية الفقهية لأثر المعيار المكاني على أنواع الإرهاب.

---

(١) انظر: عبد الناصر حريز، **النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي**، ص٥٣-٥٤. وأحمد فلاح العموش، **أسباب انتشار ظاهرة الإرهاب: دراسة من منظور تكاملي**، ص٩٢. ومحمد عبد المنعم عبد الخالق، **الجرائم الدوليّة: دراسة تأصيليّة للجرائم ضدّ الإنسانيّة والسلام وجرائم الحرب**، دار النهضة العربيّة، القاهرة، ط١، ١٩٨٩م، ص٣٣٦ وما بعدها.

(٢) انظر: عبد الناصر حريز، **النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي**، ص٥٤.

أولاً: أقسام المعمورة عند فقهاء المسلمين

يتفق معظم فقهاء الشريعة الإسلامية على أن جغرافيا العالم تنقسم إلى «**دار إســـلام**»، و«**دار حرب**»، مضافا إليها عند البعض «**دار العهد**» و«**دار الموادعة**»، وهذه الأقسام يمكن أنْ تعتـــبر هـــي الرئيسة وفق الرؤية الفقهيّة للعالم، ولكن يمكن أنْ يُذكر عند البعض عددٌ من التقسيمات الجغرافيّـــة الأخرى إلاّ أنّها لا تخرج عن أنْ تكون إمّا جزءاً من «**دار الإسلام**»، أو «**دار الحرب**»، وهي بذلك لا تختلف عنها سوى بالتسمية التي تغيّرت بسبب ظرف طارئ أو وصف عارض حدث فيها فغيّر مـــن تسميتها، وهذه التسمية تزول بزوال الوصف العارض لتعود إلى أصلها، وذلك باستثناء «**دار الموادعة**» التي ظهرت مع **الإمام محمد بن الحسن الشيباني**[١] كتعبيرٍ عن قسمٍ مستقلٍّ من أقسام المعمورة ظهـــر نتيجة لواقعٍ وظروفٍ خاصّة.

● **دار الإسلام**[٢]

على الرغم من ظهور تقارب ـــ إلى حد ما ـــ في صوغ تعريف «دار الإسلام» عنـــد فقهـــاء الشريعة الإسلاميّة، إلا أنه قد يبدو تركيز البعض على شرط أو ضابط دون آخر، فنلاحظ مثلاً مَيْل **أبي يوسف**[٣] إلى اشتراط ظهور أحكام الإسلام في الدار لتكتسب صفة الإسلام، فيرى أنّ الدار تُعَدّ «دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها»[٤]، في حين يسلك **الشافعيّة** مسلكاً خاصاً في تعريف «دار الإسلام»، يظهر فيه أثر مذهبهم في عدم إمكانية انقلاب الدار التي حكمت من قبل المسلمين في فترة ما ثم انتُزِعت منهم بغلبة أهل الحرب إلى دار حرب أبدا[٥]، فتشتمل «دار الإسلام» عنـــدهم علـــى «الدار التي يسكنها المسلمون، وإن كان فيها أهل الذمة، أو فتحها المسلمون وأقروها بيد الكفار، أو

---

(١) **محمد بن الحسن الشيباني:** هو محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، نسبته إلى بني شيبان، أصله من حرستا، قرية من قرى دمشق، فقيه وعالم مشهور، وهو ثاني أصحاب الإمام أبو حنيفة، وكان قد وُلّي القضاء بالرقة، ومن كتبه: «الجامع الكبير»، و«الجامع الـــصغير»، و«الزيادات»، وغيرها، توفي بالري سنة ١٨٩هـ. (انظر: عبد القادر أبي الوفاء، **الجواهر المضية**، مؤسسة الرســـالة، بـــيروت، ط٢، ١٤١٣هـ، ج٣، ص١٢٢).

(٢) **الدار في اللغة هي:** المترل أو البلد، ومنها الدور؛ أي المنازل المسكونة، أو المحال التجارية، أو هي عدد من القبائل اجتمعت في محلّـــة فسمّيَت المحلة داراً، وكل مكان حل به قوم هو دارهم، ومنها الدنيا دار الفناء والآخرة دار القرار والسلام. (انظر: **مادة دَوَرَ**، ابـــن منظور، **لسان العرب**، ج٤، ص٤٤٠).

(٣) **أبو يوسف:** يعقوب بن إبراهيم بن حبيب القاضي، أخذ الفقه عن أبي حنيفة، وكان قد ولي القضاء، وهو أول من سمـــي قاضـــي القضاة، وأول من اتخذ زياً خاصاً للعلماء، من أشهر كتبه: الخراج، توفي سنة ١٨٢هـ . (انظر: عبد القـــادر أبي الوفـــاء، **الجـــواهر المضيئة**، ج٣، ص٦١١).

(٤) علاء الدين الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج٦، ص١١٢. وانظر: السرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص١١٤.

(٥) للتوسّع حول ذلك انظر: ياسر لطفي العلي، **أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة**، مؤسسة الرســـالة ناشـــرون، بـــيروت، ط١، ١٤٢٥هـ، ص٦٩.

كانوا يسكنونها، ثم أجلاهم الكفار عنها»[١]، أما **الحنابلة** فيذهبون إلى أنّ دار الإسلام هي «كل بلد يحكمها المسلمون، وتجري فيها الأحكام الإسلامية، ويكون النفوذ فيها للمسلمين، وإن كان جمهور أهلها كفار»[٢]، مؤكدين بذلك على أنّه لا يُنظر إلى ديانة السكان أو نوعيّتهم كعامل مؤثر في الحكم على الدار أو كشرط مؤثر في تسميتها[٣]؛ إذ علّة الحكم ومناطه عندهم تدور مع تحقق السلطة وجريان الحكم، أو بمعنى آخر مع تحقق المنعة وانتشار الأحكام الإسلاميّة، بغض النظر عن أي معايير أخرى قد يُرتكز إليها في وصف الدار، وهذا ما أكد عليه أيضاً **ابن قيم الجوزية**[٤]، مشيرا إلى أنه مذهب **جمهور العلماء**، حين نصّ على أنّ «دار الإسلام» هي «كل دار نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الإسلام، وأما ما لم يجرِ عليها أحكام الإسلام لم تكن دار إسلام وإن لاصقها»[٥].

ومن خلال إنعام النظر فيما سبق يمكن القول بأن الفقهاء ـ بمن فيهم **أبو يوسف** ـ يؤكدون على وجوب توفّر شرطين معاً للحكم على المكان أو الدار بأنه «دار إسلام» وهما: **ظهور الأحكام وتحقق السلطة والمنعة**؛ ويعود ذلك التعميم إلى وجود تلازم بين هذين الشرطين (**سريان السلطة وتطبيق الحكم**)، فمن المعلوم أنّ وجود المنعة والسلطة ينعكس عنه بالضرورة جريان الأحكام وسريانها، ومن جانب آخر لابدّ لتظهر الأحكام وتطبق من وجود سلطة ملزمة بها، وبناءً على ذلك تُعرّف «دار الإسلام» بأنّها: **كل موضع أو أرض ظهرت فيها أحكام الشريعة الإسلامية ـ** كالصلاة والشهادتين وغيرهما ـ **وكانت تحت سلطة المسلمين وسيادتهم**[٦].

---

(١) سليمان البجيرمي، **حاشية البجيرمي على الخطيب**، دار المعرفة، بيروت، دط، ١٣٩٨هـ، ج٤، ص٢٢٠.

(٢) عبد الرحمن السعدي، **الفتاوى السعدية**، المؤسسة السعدية، الرياض، دط، دت، ص١٠٤.

(٣) لقد أشار شيخ الإسلام **ابن تيميّة** إلى ما يوحي بخلاف ذلك مشيراً إلى أثر نوعيّة السكان كمعيار مؤثّر في الحكم على الدار وذلك عندما قال: «وكون الأرض دار كفر ودار إيمان أو دار فاسقين ليست صفة لازمة لها بل هي صفة عارضة بحسب سكّانها، فكلّ أرض سكّانها المؤمنون المتقون هي دار أولياء الله في ذلك الوقت وكلّ أرض سكانها الكفار فهي دار كفر في ذلك الوقت، وكلّ أرض سكانها الفسّاق فهي دار فسوق في ذلك الوقت فإنْ سكنها غير ما ذكرنا وتبدّلت بغيرهم فهي دارهم». (ابن تيميّة، **مجموعة الفتاوى**، مكتبة ابن تيمية، دم، دط، دت، ج١٨، ص٢٨٢). وممن أشار إلى ذلك **السرخسي** من الحنفيّة عندما قال تُعدّ الدار إسلاميّة «لظهور أحكام الإسلام فيها وإنْ كان جلّ أهلها من الكفار». (السرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص١١٤). وتبعه في ذلك **الرافعي** من الشافعيّة عندما رأى أنّه «ليس من شرط دار الإسلام أنْ يكون فيها مسلمين بل يكفي كونها في يد الإمام واستيلائه». (الرافعي، **العزيز شرح الوجيز**، تحقيق: علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ، ج٦، ص٤٠٤).

(٤) **ابن قيم الجوزية**: هو محمد بن أبي بكر أيوب بن سعد، من أهل دمشق، أحد كبار الفقهاء، تتلمذ على يد **ابن تيمة**، وانتصر وسجن معه، وله العديد من المؤلفات منها: أحكام أهل الذمة، توفي سنة ٧٥١هـ، (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٦، ص٥٦).

(٥) ابن القيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ، ج١، ص٣٦٦.

(٦) تجدر الإشارة إلى ما قد يذكره بعض الفقهاء من أقسام تختلف عن دار الإسلام في التسمية لكنّها لا تخرج عنها في الحكم، **كدار الفسق، ودار العدل، ودار البغي**، وغيرها. (حول هذه الدور انظر: ياسر لطفي العلي، **أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة**، ص٤٨).

● **دار الحرب** (دار الكفر، دار الشرك)

لم يكن مفهوم ((دار الحرب)) بمنأى عن الجدل الفقهي المثار حول تحديد الأقسام الجغرافيّة للمعمورة وضبط دلالتها، حيث أكّد **أبو يوسف** على ما سبق وأوضحناه عنه من أثر نوعيّة الأحكام في الحكم على الدار وبيان طبيعتها، معتبراً أنّ ((دار الحرب)) أو ((دار الكفر)) هي كل البلاد التي ظهرت أحكام أهل الكفر فيها[١]، بينما ذهب **الشافعيّة** إلى تضييق نطاق ((دار الحرب))، بوضع القيود التي تحدّ من محيطها ورقعتها الجغرافية مقتصرةً على كل ((ما استولى عليها الكفار، من غير جزية ولا صلح ولا أصلها دار إسلام))[٢]، ويخرج بذلك ما كان أصله ((دار إسلام))، أو كان قد دخل بحالة صلح مع المسلمين، وأمّا **الحنابلة** فقد أكّدوا أيضاً على مذهبهم السابق؛ الذي يُصَرِّح بعدم النظر إلى النوعيّة السكانيّة أو الانتماء العقائدي أثناء وصف الدار، ولذا تشتمل ((دار الحرب)) عندهم على ((البلاد التي يحكمها الكفار وتجري فيها أحكامهم، ويكون النفوذ فيها للكفار، ولو كان بها كثير من المسلمين))[٣].

وبالتالي تكون ((دار الحرب)) أو ((دار الكفر)) وفق المنظور الفقهي هي: **كل مكان أو دار استولى عليها أهل الكفر أو الحرب أصالةً، وبسطوا فيها نفوذهم وسلطتهم، وأظهروا فيها أحكامهم، وإن كان فيها مسلمون.**

وأما ما ذُكر عند **الشافعية** من التأكيد على عدم ارتباط دار الحرب بعقد صلح مع المسلمين، فهذا مما له صلة بموضوع آخر ندرسه لاحقاً، وكذلك اشتراطهم أن لا تكون قد انضمت إلى ((دار الإسلام)) في يوم ما، فهذا مما له صلة بمسألة ((دار الإسلام)) وإمكانيّة صيرورتها وتحوّلها إلى ((دار حرب))[٤].

● **دار العهد** (دار الصلح)

تُعدّ ((دار العهد)) من أهمّ الأقسام التي تُذكر في معرض الحديث عن الرؤية الفقهيّة لجغرافيا العالم، والتي يُعبَّر عنها أحياناً بـ((دار الصلح))[٥]، بيد أن وجود ((دار العهد)) كقسم مستقل عن ((دار

---

(١) انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج٦، ص١١٢. والسرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص١١٤. والشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، **الفتاوى الهندية**، دار إحياء التراث، بيروت، ط٣، ١٤٠٠هـ، ج٢، ص١٣٢.

(٢) انظر: سليمان البجيرمي، **حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب**، المكتبة الإسلامية، تركيا، دط، دت، ج٣، ص٢٣٥.

(٣) انظر: عبد الرحمن السعدي، **الفتاوى السعدية**، ص١٠٤. وابن مفلح، **الآداب الشرعية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١٨هـ، ج١، ص٢٥٥.

(٤) حول ذلك انظر: ياسر لطفي العلي، **أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة**، ص٦٩.

(٥) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص٢١١. وأبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، دار الكتب العلميّة، بيروت، دط، ١٤٠٣هـ، ص١٦٤. ومحمد بن إدريس الشافعي، **الأم**، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ، ج٤، ص١٩٢. ومصطفى بن سعيد الرحيباني، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، المكتب الإسلامي، بيروت، دط، دت، ج٢، ص٥٦٦.

الإسلام» و«دار الحرب» ـــ في ظل رؤية الفقهاء لتقسيم المعمورة ـــ لم يكن محل اتفاق بينهم، ويظهر ذلك في تعدّد الاجتهادات الفقهيّة المبيِّنة لحقيقتها، والمُحَدِّدة لوضعها الشرعي، خاصــة وأن **معظــم الفقهاء شكّلوا تصوّرهم للعالم وفق رؤية ثنائية** (دار الإسلام ودار الحرب)، **منكرين إمكانية تَصَوّر دار ثالثة تستقلّ بذاتها**، ولذا فقد نصوا على أنه إن تحقق أو تُصُوِّر مجازاً وجود دار ثالثة مختلفة بالتــسمية عن «دار الحرب» و«دار الإسلام»، فإنّها لن تخرج عن أن تكون جزءاً من إحدى هاتين الدارين.

وأمّا ما يُنسب للإمام **الشافعي** أو **لبعض أتباعه** بخصوص فكرة التقسيم الثلاثي للعالم من خلال إضافة «دار العهد» كقسم مستقلٍّ بذاته ولا يخضع لسلطة المسلمين[١]، فهو مناقض لكلام **الإمام** نفسه الذي يؤكد على ضرورة تحقّق حكم المسلمين في «دار العهد»، وأن تكــون خاضــعة لــسلطتهم ومنعتهم، موحياً بذلك إلى أن الحق الثابت لأهل الصلح متعلقاً بملكية الأرض فقط، وأما من حيــث السلطة والحكم فهي تابعة للمسلمين، وقد أشار إلى في سياق الحديث عــن «دار الــصلح» أو «دار العهد» حيث قال: «ليس له قبوله [أي الصلح] إلا على أن يجري عليهم الحكم (...) وإذا صالحوهم على أن الأرض كلها للمشركين، فلا بأس أن يصلحهم على ذلك ويجعل عليهم خراجاً معلوماً»[٢]، فمتى صالحهم على أن لا يجري عليهم حكم الإسلام فالصلح فاسد، ومما يؤكد أن مقصود الإمــام **الشافعي** من التغيّر الذي حدث لهذه الدار إنما ينحصر في ملكيّة الأرض فقط ما ذكرته في تعريف دار الإسلام، وما سأنقله عن بعض أئمة **الشافعية**، الذين اعتبروا «دار العهد» من عداد «دار الإسلام».

وقبل الشروع في بيان الوضع الشرعي لهذه الدار، لا بد من تحرير محلّ الخلاف الفقهــي، إذ يذكر العلماء لــ«دار العهد» أو لــ«دار الصلح» التي فتحها المسلمون صلحاً قسمين:

الأول: الأراضي التي تحولت ملكيتها للمسلمين وبقيت بيد أهلها، على أن يدفعوا خراجاً عنها وهذا القسم يُعتبر محلّ اتفاق بين الفقهاء، في أنّه أصبح بهذا الصلح من عداد «دار الإسلام».

الثاني: الأرض التي فتحها المسلمون وصولحوا عليها وبقيت ملكيتها لأهلها، على أن يــؤدوا عنها الخراج، ويكون ذلك بحكم الجزية متى أسلموا سقط عنهم[٣]، وهذا القسم هو الذي سمّاه بعض الفقهاء بـــ«دار العهد»، وهو الذي حصل فيه اختلاف بينهم، يتلخّص في ثلاثة اتجاهات:

---

(١) نَسَب بعض المعاصرين ذلك للإمام **الشافعي**، انظر منهم: محمد أبو زهرة، **العلاقات الدوليّة في الإسلام**، الدار القوميّــة، القــاهرة، دط، ١٣٨٤هـ، ص٥٥ وما بعدها. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، ص١٧٥-١٧٦. وربّما كــان باعثهم في ذلك تقديم رؤية تتلاءم ومعطيات العصر بتطبيق فكرة «دار العهد» على الكثير من الدور (الدول) غير الإسلاميّة، ولكــن كان الأحرى أنْ يبحثوا عن رؤية جديدة سواء كانت من داخل المنظور الفقهي أو من خارجه، سيّما وأنّهم يُقرّون ـــ كما ســنرى ـــ بتأثر الرؤية الفقهيّة بالظروف التاريخيّة والواقع المُعَاش.

(٢) محمد بن إدريس الشافعي، **الأم**، ج٤، ص١٩٢.

(٣) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص٢١١. وأبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص١٦٤. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٤١٥-٤١٦.

الاتجاه الأول: أخذ به **بعض الحنابلة**، حيث أكدّوا على أن الدار بقيت على وصفها السابق كـ«دار حرب»، و لم تتحول عن حقيقتها وحالتها الأصلية[١].

الاتجاه الثاني: قال به الإمام **أبو حنيفة**[٢] **وجمهور الشافعية**[٣]، وقد ذهبوا إلى أنّ الدار صارت بهذا الصلح «دار إسلام» وأصبح أهلها «أهل ذمة»، يتبعون في الحكم لأهل الإسلام.

الاتجاه الثالث: قال به **الماوردي**[٤] **وأبو يعلى**[٥] [٦]، **ومعظم الحنابلة**[٧]، وقد أعطوا الدار التي عَقَدت صلحاً مع المسلمين وصفاً مستقلاً، إذ أصبحت بهذا الصلح «دار عهد» أو «دار صلح».

وهنا قد يَرِد إشكالٌ يتعلّق بتحديد المراد من هذا التحول الذي أكسب الدار وصف العهد، أو الصلح، وذلك عند القائلين بوجود «دار العهد» كقسم ثالث ومستقلٍ لجغرافيا العالم، فهل هذا الوصف تحقق بواقع ملك الأرض ــ الذي أصبح لأهل العهد ــ فقط، مع صيرورتها بواقع السلطة والحكم من عداد «دار الإسلام»، أم أنها أصبحت «دار عهد» بكلا الواقعين؟.

والذي يبدو من كلام **الماوردي**، **وأبي يعلى**، أن «دار عهد» قد اكتسبت وصف العهد بواقع ملكية الأرض[٨]، أما من جهة جريان الحكم فهي تابعة لـ«دار الإسلام»، وذلك لاعتبارات عدة:

_ منها إشارتهما لذلك أثناء الحديث عن إمكانيّة البيع أو الرهن «وتكون دار عهد ولهم بيعها ورهنها» [٩].

_ ومنها إشارتهما لما يُدعّم هذه الرؤية في موضع آخر، وذلك أثناء الحديث عن أقسام البلاد الإسلاميّة، فنجدهم يعتبرانها من ضمن البلاد الإسلاميّة ــ والجمع بينهما ما أشرت إليه ــ وفي ذلك يقول **الماوردي** بعد أن يقسم البلاد الإسلامية إلى ثلاثة أقسام: الحرم والحجاز وما عداهما، ثم يشرع في

---

(١) انظر: ابن رجب الحنبلي، **الاستخراج لأحكام الخراج**، دار المعرفة، بيروت، دط، ١٩٧٩م، ص ٣٢.

(٢) نقله عنه **الماوردي** و لم أعثر عليه في كتب **الحنفيّة**. انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص٢١١.

(٣) وفي ذلك يقول **النووي**: «دار الإسلام وهي ثلاثة أضرب (...) ثالثها: دار فتحها المسلمون وأقروها في يد الكفار بجزية فقد ملكوها أو **صالحوهم ولم يملكوها**». (النووي، **روضة الطالبين**، ج٥، ص٣٣٣).

(٤) **الماوردي**: (٣٦٤-٤٥٠هـ)، هو علي بن محمد بن حبيب، أبو الحسن الماوردي، كان أقضى القضاة أيام القائم بأمر الله، من العلماء الباحثين وأصحاب التصانيف الكثيرة، نسبته إلى بيع ماء الورد، من كتبه أدب الدنيا والدين، توفي في بغداد سنة ٤٥٠هـ. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٤، ص٣٢٧).

(٥) **أبو يعلى**: (٣٨٠-٤٥٨هـ)، هو محمد بن الحسن بن أحمد الفراء، من أشهر علماء الحنابلة، وكان عالم عصره في الأصول والفروع، من أهل بغداد، من كتبه الكفاية في أصول الفقه، توفي سنة ٤٥٨هـ. (أنظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٦، ص٩٩).

(٦) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص٢١١. وأبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص١٦٤.

(٧) انظر: البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٤١٦. والرحيباني، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، ج٢، ص٥٦٦.

(٨) انظر: محي الدين محمد قاسم، **التقسيم الإسلامي للمعمورة**، المعهد العالي للفكر الإسلامي، القاهرة، دط، ١٩٩٦م، ص١٣٦.

(٩) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص٢١١. وانظر: أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص١٦٤.

بيان القسم الثالث منها بقوله «وأما ما عدا الحرم، (...) فقد ذكرنا انقسامها أربعة أقسام (...) وقسم صولح أهله عليه (...) هذا القسم ينقسم إلى قسمين (...) الثاني: ما صُولحوا على بقاء ملكهم عليه، فيجوز بيعه، ويكون الخراج جزية تسقط بإسلامهم»[١].

وبهذا يترجح القول بتحول الدار المصالح عليها إلى «دار إسلام» بحكم السلطة والسيادة، وإن بقيت بحكم الملكيّة تابعة لأهلها، خاصة إن عرفنا ــ كما سبق ــ أن الدار تصبح في المنظور الفقهي «دار إسلام» بتوفر شرطين: **وجود السلطة وظهور الأحكام**، وأما ملكية الأرض فلم يُنْظر إليه كوصف مؤثر في الحكم على الدار، وبالتالي لا يمكن الاعتداد بـ«دار العهد» كقسم مستقلٍ من أقسام المعمورة.

- **دار الموادعة** (دار الأمان)

يخطئ كلّ من يظنّ عدم وجود فرق بين «دار العهد» و«دار الموادعة»، خصوصاً وأنّ الأخيرة هي من المصطلحات التي تَميَّز بها الإمام **محمد** (صاحب أبو حنيفة)[٢] ــ في رؤيته الخاصة للعالم ــ لغاية التفرّد باستعمالها وربّما كان هو من ابتكارها، وقد يُطْلق على هذه الدار أحياناً لفظ «دار الأمان»[٣].

ووجود هذه الدار في المنظور الفقهي يُضيف لتقسيم المعمورة رؤية جديدة، تتجلّى في تقديم مقارَبة تُدرِك المعطيات الجديدة ولا تنفصل عن الظروف المحيطة، محاوِلةً التكيّف مع السياق التاريخي؛ الذي يصبغ المنظور الفقهي لجغرافيا العالم، حيث لا ينكر تفاعله مع الظروف التاريخيّة المكوّنة له.

تَتَميّز «دار الموادعة» بأنّها «دار حرب» تحوّلت عن وصفها إلى وصف آخر ظهر نتيجةً لمعطيات جديدة كانت سبباً في منحها (دار الحرب) تسميةً جديدة، وبأوصافٍ وطبيعةٍ مستقلّة، إضافةً إلى احتفاظها باستقلاليّة تامّة في الحكم والسيادة المطلقة والمحترمة من قبل «دار الإسلام».

إنّ مراجعةً سريعةً للسياق الذي جاءت فيه «دار الموادعة» عند الإمام **محمد**، تؤكد كل ما ذكرته، كما أنّ دراستها من خلال الإطار الدلالي والتركيب اللفظي؛ الذي استُعْمِلت فيه، يساعد على تكوين الرؤية السليمة لدلالة الاستعمال الفقهي لها، ومن خلال القيام بكلّ ذلك نصل إلى أنّ المقصود من «دار الموادعة» عند الإمام **محمد** كلّ دار عقد أهلها مع المسلمين هدنة، أو عَقْد أمانٍ بسبب ظروف خاصّة، وذلك على أنْ يأمن الموادعون على أنفسهم وأموالهم ونسائهم وذراريهم وممتلكاتهم، ضمن شروط يتمّ الاتفاق عليها بينهم[٤]، حتى أنّ البعض أجاز أنْ يدفع المسلمون المال للموادعين إنْ كان هناك

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص٢٤٧-٢٤٨. وانظر: أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص٢٠٣.

(٢) انظر: محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، إملاء: محمد بن أحمد السرخسي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ، ج٥، ص١٠.

(٣) انظر: محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٥، ص٩. والشافعي، **الأم**، ج٧، ص٣٦٩.

(٤) انظر: محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٥، ص٣ وما بعدها. والكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج٦، ص٧٥ وما بعدها.

مصلحة[١]، وقد دلّ على جواز عقد الموادعة جملة من النصوص والأدلة الشرعيّة؛ والتي منها فعل رسول الله ﷺ[٢].

وأخيراً يمكننا ـــ بالاستناد إلى هذه الرؤية الفقهيّة الخاصّة لجغرافيا العالم ـــ تقسيم المعمورة إلى «دار الإسلام»، و«دار الكفر»، التي يمكن أن يُعبَّر عنها بـ«دار غير المسلمين» وهذه الدار تُقسَم بِدَورها إلى «دار الحرب»، و«دار الموادعة»، أو «دار الأمان».

ثانياً: أثر المعيار المكاني على أنواع الإرهاب من منظور فقهي

إنّ استحضار الاجتهاد الفقهي الخاص بجغرافيا العالم سيقدّم لنا تصوّراً جديداً لأنواع الإرهاب، ولكن هذا لا يعني أبداً احتواء المدوّنات الفقهيّة السابقة لهذه الأنواع، وإنما المقصود من ذلك إمكانيّة استنتاج تلك الأنواع المُرْتكزة إلى المعيار المكاني، من خلال الاعتماد على الرؤية الفقهيّة المتعلّقة بماهيّة التوزُّع الجغرافي (المكاني) للعالم؛ والتي سبق وأنْ درسنا منها أهمّ ما له صلة ببحثنا هذا، وقد تساعدنا دراسة هذه الأنواع من رؤية فقهيّة في العديد من المجالات المرتبطة بالإرهاب، كالكشف عن أثر تلك الأنواع في عمليّة التكييف الشرعي وبيان الحكم الخاص بهذه الظاهرة المستجدّة، لا سيّما في ظلّ وجود دعاوى تُشير إلى احتمال وجود اختلاف في الحكم الشرعي المتعلّق بممارَسة الأعمال الإرهابيّة تِبْعَاً للاختلاف الحاصل في طبيعة وماهيّة تلك الأنواع.

وخلال ملاحظة ما توصّلنا إليه من انقسام المعمورة في المنظور الفقهي إلى «دار الإسلام» و«دار الحرب» و«دار الموادعة» أو «دار الأمان»، يمكننا أنْ نستنتج أنّ الأعمال الإرهابيّة تتوزّع على أساس المعيار المكاني المُستَند إلى الاجتهادات الفقهيّة، على النحو التالي:

النوع الأول: الإرهاب في دار الإسلام

ويتمثّل في مجموعة الأحداث الإرهابيّة والممارَسات العنيفة غير المشروعة المنفّذة في جزء ما من أجزاء «دار الإسلام»، ويمكن تعريفه **بأنّه الممارَسات الإرهابيّة الواقعة في الدار (الدولة) أو المكان الذي تظهر فيه أحكام الإسلام وتعاليمه، ويقع تحت سلطة المسلمين ونفوذهم، بحيث تسعى هذه الممارَسات إلى خلق حالة من الرعب والترويع بين رعايا الدولة المسلمة (المسلمين ومن في حكمهم) من ضحايا الإرهاب الآمنين؛ وذلك من أجل الوصول إلى أهداف يسعى المُرهِب إلى تحقيقها.**

وقد تمارَس تلك الأعمال الإرهابيّة بواسطة الدولة أو من بواسطة أفراد وجماعات منظّمة، كما يمكن أنْ يتجلّى هذا النوع من أنواع الإرهاب من خلال العديد من الصور والأشكال، منها ما يَذكره

---

(١) انظر: محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٥، ص٣ وما بعدها.

(٢) انظر: محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٥، ص٤ وما بعدها. والكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج٦، ص٧٦ وما بعدها.

الفقهاء في مدوّناهم ــ ولكن ليس بمُسمَّى الإرهاب أو الأعمال الإرهابيّة ــ تحت باب الحرابة (قطاع الطريق) أو باب البغاة، ولكن مع وجود بعض نقاط الافتراق والتمايز بينها وبين ظـاهرة الإرهـاب بدلالاتها المعاصرة.

النوع الثاني: الإرهاب في دار الحرب

ويشمل هذا النوع كلّ الأعمال الإرهابيّة الواقعة في الموضع أو المكان الذي استولى عليه أهـل الحرب من غير المسلمين، وبسطوا فيه سلطتهم وطبّقوا فيه أحكامهم وقوانينهم، وبالتالي فهو استخدام العنف المحرَّم والمخالف للضوابط الشرعيّة، والذي يذهب ضحيّته أناساً أبرياء ممن لا يجـوز الاعتـداء عليهم بأي وسيلة كانت سواء بالقتل أو الترهيب أو غير ذلك، ومعلوم أنّ للفقهاء (قانونيين وشرعيين) دراسات موسّعة ومفصّلة ــ كما سَيَرِد ــ في ذِكْر من لا يجوز الاعتداء عليه من أهل دار الحرب.

وقد تمارَس الأعمال الإرهابيّة في دار الحرب على يد السكان الأصليين لتلك الدار، أو على يـد غيرهم من رعايا الدور الأخرى، **والمهم في ذلك أن تحدث تلك الأعمال داخل المجال الحدودي التـابع لسلطة دار الحرب.**

النوع الثالث: الإرهاب في دار الموادعة أو الأمان

يستمدّ هذا النوع وجوده من الرؤية الخاصة التي طرحها الإمام **محمد**، والتي جـاءت كمقاربـة فقهيّة تسعى لأنْ تكون أكثر انسجاماً مع المعطيات الجديدة، وذلك عندما واءمت بين الواقع المعـاش والحدث التاريخي المتبدّل، واستناداً لتلك الرؤية يمكننا تعريف هذا النوع من الإرهـاب **بأنّـه جملـة الممارَسات الإرهابيّة الحاصلة في الموضع أو الدار (الدولة) التي وادَعت أهل دار الإسلام بأنْ عقدت معهم «هدنة» أو «عَقْدَ أمان» أمَّنوا من خلاله على أموالهم وأنفسهم وذراريهم وممتلكاتهم مـن كـلّ صـور الاعتداءات، وذلك ضمن شروط يتّفقون عليها فيما بينهم.**

المطلب الثالث: أنواع الإرهاب بحسب الغاية أو الباعث

بدايةً إنّ من أهم ما يجب الإشارة إليه في هذا السياق التنبيه إلى أنّ الممارَسات الإرهابيّة تفترق عن غيرها من أعمال العنف وآليّات الصراع المختلفة بأنّها عنف غير مبرّر يحتضن عدداً من الغايات والأهداف غير الشرعيّة وغير المبرّرة، وهذه الغايات تُعدّ من أكثر النقاط حضوراً أثناء دراسة الأعمال الإرهابيّة، فهي بمترلة المسبب أو المحرّك الرئيس الذي يساعد على ظهور الأعمال الإرهابيّة وانتشارها.

لقد ساهمت المتغيّرات الأربعة (الزمان والمكان والأشخاص والأحوال) في إيجـاد أعـداد لا تُحصى من الغايات والأهداف؛ التي يسعى منفّذ الأعمال الإرهابيّة إلى تحقيقها والوصول إليها، ولذا

سأقتصر على ذِكر أكثر تلك الغايات ظهوراً، خصوصاً وأنّ تطوّر الحياة وتداخل المشاكل المعيشيّة كفيلة بإبراز أنماط جديدة ومتعدّدة من تلك الغايات والأهداف.

يتنوّع الإرهاب بتنوّع الغاية الموجدة له، واستناداً إلى معيار الغاية تنقسم الأعمال الإرهابيّة على الشكل التالي:

النوع الأول: الإرهاب السياسي

وذلك عندما يكون الباعث على تنفيذه يحمل أبعاداً سياسيّة، ويُعدّ هذا النوع من أكثر أنواع الإرهاب انتشاراً لدرجة يعتقد البعض أنّ «مسبب الإرهاب الوحيد والحصري هو المعاناة السياسيّة والظلم»[١] الحاصل نتيجة لها، ويتجلّى هذا النوع من الإرهاب في العديد من الصور والأشكال، كالعمل على الوصول إلى السلطة، أو تزويد بعض المنظمات العميلة بكل ما تحتاجه من الأسلحة والمعَدّات، من أجل العمل على تخويف الشعب وإرعابه عن طريق استخدام العنف والإرهاب، وذلك لتحقيق غاية سياسيّة تتمثّل في إخضاع الشعب واضطهاده[٢].

النوع الثاني: الإرهاب الأيديولوجي[٣]

ويسمّى بـ«الإرهاب العقائدي»، ويُقصَد منه كلّ إرهاب يُمارَس بهدف تحقيق أيديولوجيا معيّنة يؤمن بها القائمون بتلك الممارَسات الإرهابيّة، فنجدهم ينذرون أنفسهم لانجازها، كما أنّهم مستعدّون للتضحية بكلّ شيء في سبيل الوصول إلى غايتهم تلك، وقد عُرف هذا النوع من الإرهاب منذ القديم، فظهر ــ مثلاً ــ في صورة الإرهاب الفوضوي[٤].

---

(١) معتز الخطيب، **الإسلام والإرهاب في الفكر الغربي**، ص٥٠. وانظر: محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص٤٨.

(٢) انظر: الدكتور محمد محيي الدين عوض، **تعريف الإرهاب**، ص٨٥. والدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص١٧١. والدكتور إسماعيل غزال، **الإرهاب والقانون الدولي**، ص٢٠.

(٣) وقد يفضّل البعض تسميته بـ«**الإرهاب الأحمر**»، وهو بعكس «**الإرهاب الأسود**» على اعتبار أنّ الأول يقوم على أساس المبادئ والعقيدة، وذلك خلافاً للثاني، وسبق وأنْ ذكرت أنّ هذه التسمية استخدمها لينين للدلالة إلى إرهاب السلطة. (انظر: سالم إبراهيم بن عامر، **العنف والإرهاب**، ص٥٠).

(٤) انظر: إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٨٧. والدكتور فاروق الزعبي، **الإرهاب بين الشريعة والقانون والسياسية**، بحث مقدم إلى مؤتمر الإرهاب في ضوء الشريعة والقانون، جامعة إربد الأهلية، الأردن، في الفترة ما بين ٢٤-٢٥نيسان ٢٠٠٢م، ص١٨. وعماد ربيع، **جريمة الإرهاب في قانون العقوبات الأردني**، ص١٠. والدكتور عبد الناصر حريز، **الإرهاب السياسي**، مكتبة مدبولي، مصر، دط، ١٩٩٦م، ص١٨٠.

وقد يكون الإرهاب الأيديولوجي دينيّاً[١]، وذلك عندما يمارَس باسم الدين، ويكون الهدف منه تحقيق غايات دينيّة، ويمكن أنْ يُمثّل لهذا النوع بما حدث في القرون الوسطى من خلال محاولات فرض الولاء والإخلاص للكنيسة الكاثوليكيّة، أو ما يُعرَف باسم محاكم التفتيش، كما يمكن أن يُمثّل لذلك بما يقوم به اليهود في مختلف أنحاء العالم وفي فلسطين بشكل خاص، من ممارَسات إرهابيّة تُنفَّذ بغطاءٍ وأهدافٍ دينيّة، ويشير إلى ذلك ما يُذكر من أن الإرهاب اليهودي يعود إلى إحدى المعتقدات التي يدينون بها، وهي أنّ كلّ الممارَسات والاعتداءات الإرهابيّة التي تصدر عنهم تُعدّ «تنفيذاً لإرادة الإله «**يهوه**»، الذي يعتبره اليهود رب الجنود، ويتصف بكونه الإله القاسي الظالم الذي ينمّي في نفوس الإسرائيليين البطش والإرهاب»[٢].

وأخيراً قد يُذكر في هذا السياق ما يحدث في عالمنا المعاصر من أعمال إرهابيّة تُنسَب في وسائل الإعلام إلى الإسلام والمسلمين، وذلك عندما تجازف بعض الجماعات والمنظّمات التي تَنْسِب نفسها للإسلام ـــ بطريقة أو بأخرى ـــ في ممارَسة بعض العمليّات الإرهابيّة ثمّ تدّعي شرعيّتها الدينيّة، أو أنّها تنفيذاً وتحقيقاً لتعاليم وأهداف الشريعة الإسلاميّة[٣].

النوع الثالث: الإرهاب الاقتصادي

وهو الإرهاب الذي تحرِّكه بواعث وأهداف اقتصاديّة، وقد يتخّذ أشكالاً تحمل أبعاداً اقتصاديّة منها الحصار الاقتصادي، ومنها منع الدولة المُرْهَبَة من انجاز مشاريع تنمويّة معيّنة يمكن أنْ تخرجها من دائرة التبعيّة الاقتصاديّة للدولة المُرْهِبَة، وغير ذلك من الأشكال التي قد يتجلّى من خلالها[٤].

النوع الرّابع: الإرهاب الفكري

ويُطلَق عليه «الإرهاب الثقافي»[٥]، وهو «الإرهاب الذي يستهدف محو الفكر القائم وغرس فكر جديد»[٦]، أو هو الإرهاب الذي يسعى إلى تحقيق أهداف وغايات فكريّة أو ثقافيّة من خلال

---

(١) تحمل مفردة الدين دلالة تشير إلى أنّ المقصود منها الديانة التي يكون مصدرها سماوي، أي الرسالة المترلة من الله ﷻ، لذا كان لابدّ من الإشارة إلى أنّه ليس المقصود في هذا السياق أنّ الدين بحدّ ذاته هو الذي يدعو للإرهاب، وإنّما الذي نعنيه أنّ الإرهاب الذي يمارَس باسم الدين، وذلك من خلال الفهوم الصادرة عن أتباع ذاك الدين وتأويلاتهم، أو ربّما تحريفاتهم للدين ذاته.

(٢) الدكتور محمد عثمان شبير، **صراعنا مع اليهود في ضوء السياسة الشرعيّة**، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤٢٣هـ، ص٣٦.

(٣) ولكن يجب أنْ لا نخلط بين تلك الممارَسات وبين ما يقوم تحت مسمّى الجهاد الإسلامي ومقاومة العدوان الغاصب، فالأول مبدأ مرفوض ـــ كما سيرد تفصيل ذلك في الفصول اللاحقة ـــ، والثاني مبدأ مفروض.

(٤) انظر: محمد عيسى، **دور الإسلام في معالجة الإرهاب ومكافحة أسبابه**، ص٢٣. ومحمد محيي الدين عوض، **تعريف الإرهاب**، ص٨٤.

(٥) الدكتور محمد عيسى، **دور الإسلام في معالجة الإرهاب ومكافحة أسبابه**، ص٢٤.

(٦) الدكتور عبد الناصر حريز، **النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي**، ص٥٨. وانظر: الدكتور خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص١٠٩-١١٠.

ممارَسة أعمال إرهابيّة معيّنة، أو حتى التهديد بممارَستها، وغالباً ما يتمثّل في مصادرة حريّات الآخرين في قول آرائهم، أو في التعبير عنها.

وقد يُنَفَّذ هذا النوع من الإرهاب ضدّ أمّة ما من أجل طمس حضارتها وشخصيّتها الفكريّة، بحيث تتحوّل إلى أمّة تدور على هامش الحضارة لا فِكْرَ لها ولا جذور[١]، وكما يُمارِسه من قبل بعض الأنظمة السياسيّة في مواجهة مواطنيها وذلك بهدف فرض نمطٍ محدّد من الثقافة، أو فرض حدود لا ينبغي تجاوزها من المواطنين عند التعبير عن آرائهم وتوجّهاتهم الفكريّة[٢].

وأخيراً تلك كانت بعض الأنماط الرئيسيّة للأعمال الإرهابيّة انطلاقاً من معيار الأهداف والغايات المحرّكة لها، ولكن في ظِلّ الإقرار بواقعيّة المتغيّرات الأربعة أصبحت إمكانيّة الإحاطة بكلّ تلك الأنماط أو الأنواع أمراً يكاد يلامس المستحيل، ولذا اقتصرت على دراسة أكثرها شهرةً وظهوراً في الواقع المُعَاش، والتي قد يُضيف إليها البعض في هذا السياق عدداً من الأنواع الأخرى منها ما يُعْرَف بـ«**الإرهاب العرقي أو الانفصالي**»، و«**الإرهاب النفسي**»، و«**الإرهاب الانتحاري**»، و«**الإرهاب الثوري**»، و«**الإرهاب الرجعي**»، و«**الإرهاب الإجرامي**»، وغير ذلك من الأنواع الكثيرة، التي تندرج تحت هذا المعيار لدرجة يَصْعُب إحصاؤها[٣].

المطلب الرابع: أنواع الإرهاب بحسب الواقع عليهم

تحظى النفس الإنسانيّة بمكانة مميّزة في تعاليم الشريعة الإسلاميّة، والإنسان مهما كان انتماؤه أو عرقه مكرَّم، لإنسانيّته وآدميّته ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [سورة الإسراء: ٧٠]، وإنْ كانت النفس الإنسانيّة تتمتع بهذه المنزلة وهذا التكريم حال حياتها فإنّ هذا التكريم لابدّ وأنْ يستمرّ إلى ما بعد مماتها، ولن ينقطع عنها ذلك، ونجد تأكيد هذه المعاني كلّها، في سيرة الحبيب المصطفى ﷺ، حيث نجده ﷺ بادر

---

(١) الدكتور محمد عيسى، **دور الإسلام في معالجة الإرهاب ومكافحة أسبابه**، ص٢٤.

(٢) الدكتور عبد الناصر حريز، **النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي**، ص٥٨.

(٣) للاستزادة حول تفاصيل تلك الأنواع انظر: الدكتور عبد الناصر حريز، **النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي**، ص٥٤ وما بعدها. وإمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، ص٨٧-٨٨. والدكتور أحمد فلاح العموش، **أسباب انتشار ظاهرة الإرهاب: دراسة من منظور تكاملي**، ص٩٣. وخالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص١٠٧ وما بعدها. وعماد ربيع، **جريمة الإرهاب في قانون العقوبات الأردني**، ص١٠-١١.

بالوقوف احتراماً للنفس الإنسانية، وذلك عندما مرّت به جنازة فقام، فقيل له: إنّه يهوديّ، فقال ﷺ قائلاً: ((**أليست نفساً**))[١].

وإنْ حظيت النفس الإنسانيّة بهذه المترلة أيّاً كان انتماؤها، فإنّها مع الانتماء الديني والإسلامي بشكل خاص تتمتّع بمزايا أكثر خصوصيّة، مستمدّةً من أفضليّة ومكانة الْمُنْتَمَى إليه، ﴿إِنَّ أَكْـرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [سورة الحجرات: ١٣].

واستناداً لهذه التوطئة، يمكن القول بأنّ كلّ اعتداء أو عنفٍ يطال النفس الإنسانيّة ـ كتعبير يُشير إلى كلّ الأصناف الواقع عليهم فعل الإرهاب ـ مهما كان انتماؤها، دونما حق مشروع، هو ممارسةٌ غير مشروعة ومحرّمة،﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرائيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً﴾ [سورة المائدة: ٣٢].

ومن جهة أُخرى فإنّ استحضار أثر الانتماء على مترلة الْمُنتَمي يقودنا إلى الحديث بشكلٍ أكثر خصوصيّة وأكثر دقّةً وتفصيلاً، بمعنى أنّ أيّ ممارسة للعنف سواء أكانت مشروعة أم غير مشروعة، إمّا أنْ تقع على الإنسان المسلم، أو الإنسان غير المسلم، والانطلاق من هذه القسمة يساهم في استجلاء أنواع الإرهاب، أو الممارسات الإرهابيّة بحسب الواقع عليهم، ولكن لن أخوض كثيراً في التفاصيل والجزئيّات بالرغم من أهميّة وحساسيّة هذا التقسيم لأنواع الإرهاب أثناء التأصيل الشرعي للأعمال الإرهابيّة، نظراً لاختصاص الفصل اللاحق بهذه المهمّة، وحتى لا أقع بشراك التكرار والإطالة الْمُخلّة.

وعليه يمكن القول بأنّ مجمل الممارسات الإرهابيّة تنقسم من منظورٍ فقهي إسلامي، بحسب الأشخاص الواقع عليهم إلى قسمين أو نوعين:

النوع الأول: الإرهاب الواقع على المسلمين

وذلك عندما تكون ضحيّة تلك الممارَسات والأعمال الإرهابي من الأشخاص اللذين ينتسبون دستوريّا وفكريّاً وتشريعيّاً ودينيّاً، للتعاليم الإسلاميّة، وللدين الإسلامي، وسنرى فيما بعد مدى الحيطة والحماية التي تتمتّع فيها النفس المسلمة من أي اعتداء أو قتل، دونما وجه مشروع[٢].

لكن قد يزداد الأمر وضوحاً إنْ أشرت إلى أنّه ليس من محلّ البحث هنا وليس من المقصود، ما قد يطال تلك النفس من بعض مظاهر العنف في الحالات الاستثنائيّة، نتيجةً لظروفٍ أو أوصافٍ

---

(١) أخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: الجنائز، باب: القيام للجنائز، ج٢، ص٦٦١، رقم:٩٦١. وأخرجه **أحمد في مسنده**، في مسند قيس بن سعد، ج٣٩، ص٢٦١، رقم: ٢٣٨٤٢. وأخرجه **النسائي في سننه**، كتاب: كتاب الجنائز، باب: القيام لجنازة أهل الشرك، ج٤، ص٤٧، رقم: ١٩١٧.

(٢) انظر: ص٢٣٩.

عارضة تسببت بتلك الحالة؛ وذلك كالعنف الحاصل من جرّاء تطبيق عقوبة شرعيّة أو حدٍّ شرعيٍّ مقدرٍ ومنصوصٍ عليه، فهذا من العنف ذي الوجه المشروع، والهدف منه تحقيق الزجر والردّع للجاني والمجتمع، وتحقيق منفعة وحياة عامّة مقدّمة على المنفعة الخاصّة، لاسيّما وأنّ ذلك وقع بسبب مشروع ومنصوص عليه في التشريعات الدينيّة كما أشرت، ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة:١٧٩]، والأمثلة على هذه العقوبات كثيرة وتذخر بها الكتب الفقهيّة، ومن أهمّها ربّما، في هذا السياق ما قد تكون نتيجته زوال النفس الإنسانيّة، كالقتل بعقوبة القصاص، والقتل حدّاً بالرجم للزاني المحصن، والقتل حدّاً لقاطع الطرق (المحارب) وغير ذلك، وقد أشار **الإمام الرّازي**[١] إلى شيءٍ من هذا عندما قال: بأنّ «القتل يحلّ لأسباب كثيرة، منها القصاص (...)، ومنها الكفر بعد الإيمان، ومنها قطع الطريق»[٢]، فكل هذا مما هو خارج عن محلّ البحث في سياق الحديث عن الإرهاب ــ بمعناه الشائع ــ الواقع على المسلمين.

النوع الثاني: الإرهاب الواقع على غير المسلمين

كلّ من لا يدين بدين الإسلام هو بالنسبة للمسلمين غير مسلم أو كافر، سواء أكان يدين بديانة أخرى ويؤمن بكتاب سماويّ أم لا، ولكن لغير المسلم أوصاف متعدّدة تِبْعاً لطبيعة علاقته مع المسلمين، فمنهم المعاهدين، ومنهم الذّميين، ومنهم المستأمنين، ومنهم المحاربين؛ وهم اللذين تقوم بينهم وبين المسلمين حالة قتال وحرب، ثمّ إنّ هؤلاء ليسوا سواء بالنسبة للمسلمين، فمنهم من يجوز قتله في ساحة القتال، ومنهم الأبرياء؛ الذين يحرم الاعتداء عليهم أو التعرّض لهم بالقتل عند الاقتتال، وكلّ ذلك سأحاول بيانه مفصلاً في الفصل اللاحق[٣].

وبناءً على هذا تنقسم الأعمال الإرهابيّة بحسب الواقع عليهم من غير المسلمين إلى عدّة أقسام وقبل الإشارة إليها، لا بدّ هنا ــ أيضاً ــ من التنبيه إلى مشروعيّة بعض صور العنف، التي قد تقع على هؤلاء من المسلمين، كحالة الجهاد القتالي المشروع، وضمن ضوابط وقيود محدّدة وخاصّة[٤]، فهذه الأعمال بعيدة كلّ البعد عن وصف الإرهاب أو العنف غير المشروع، وبعد استثناء هذه الحالة من الممارسات الإرهابيّة، يمكن ذِكر التقسيمات التالية:

---

(١) **الرازي:** (٥٤٤-٦٠٦هـ)، وهو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي، الإمام المفسّر، أوحد زمانه في المنقول والمعقول، وهو قرشّي النسب، وأصله من طبرستان، ومولده في الريّ، وإليها نسبته، له العديد من المؤلفات، منها: تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، والمسائل الخمسون في أصول الكلام، وغيرها كثير. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٦، ص٣١٣).

(٢) الرازي، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج١١، ص٢١٨.

(٣) انظر: ص٢٤٣.

(٤) انظر: ص٢١٧.

● ما يقع من الإرهاب والقتل على المعاهدين، والذّميين، والمستأمنين، وكل من قام بينه وبين المسلمين عقد أمان، أو عهد وميثاق بعدم الاعتداء أو القتل.

● ما يطال منها الأصناف التي استثنتها تعاليم الشريعة من القتل أثناء حدوث قتال بين المسلمين وغير المسلمين، وقد توسّع الفقهاء في تعداد وبيان تلك الأصناف ــ كما سأبيّن لاحقاً ــ، وإنْ اختلفوا بعض الشيء في ذلك ما بين مضيّق نظر إلى المنصوص عليه صراحة وبصورة قطعيّة وصحية فاقتصر عليه، وما بين موسّع تعامل مع العلّة الشرعيّة، فعمل على تطبيق الحكم المحَرِّم للقتل والمنصوص عليه لبعض الأشخاص، في كلّ شخص تحقق فيه مناط الحكم، ويمكن تسمية هذا النوع من الإرهاب بـ«إرهاب الأبرياء».

أذكر على سبيل المثال من أولئك الأشخاص، النساء والأطفال، والشيوخ، والرهبان، والأحبار، وأصحاب الصوامع، وغيرهم كثير، والضابط في التفريق بين من يجوز قتله ومن لا يجوز، هو صدور القتال وعدمه، والقتال يشمل كل مشاركة فيه سوا أكانت حقيقيّة أم حكميّة، ما ديّة أم معنويّة، أي يشمل كل مشاركة بشكل مباشر، أم غير مباشر، وعلى هذا الأساس ليس من العنف المحرّم أو الإرهاب المرفوض قتل الجنود العسكريين المتطوّعين، والاحتياطيين، وليس من الإرهاب أيضاً قتال وقتل الْمُمدِّين بالخطط القتاليّة، والمساعدات الماديّة وغير الماديّة، كالمراسلين العسكريين المرافقين لإعلام العدو، والقواد العسكريين، والسياسيين أصحاب الأدوار الحقيقيّة والمؤثّرة في سير القتال، وغير ذلك من الأشخاص والصور التي تتغير من زمان ومكان إلى آخر، لذا يمكن القول بأنّ كلّ من كان «**مذنب**»، لتأثيره بصورة ما في مجريات القتال يجوز أنْ يُقتَل، ولا يُعدّ قتله من الإرهاب، أو العنف المحَرَّم، وكل من كان «**بريئاً**»، لعدم صدور أيّ مشاركة منه بالقتال لا يجوز قتله، ويُعدّ الاعتداء عليه إرهاباً محرّماً[١].

أخيرا بقي الإشارة إلى أنّ للتعاليم الإسلاميّة في أنواع الإرهاب بحسب الواقع عليهم، رؤية خاصة مختلفة إلى حدّ ما عن رؤية القوانين والتشريعات الوضعيّة السائدة، إذ نلحظ اعتماد الرؤية القانونيّة على تقسيم الأشخاص في ساحة القتال، ومن حيث ممارسة العنف عليهم، إلى مدنيين، وغير مدنيين، وغير المدنيين هم العسكريين والحربيين المشاركين حقيقة في القتال، وقد يتميّزون عن غيرهم بارتداء البزّة العسكريّة، وأمّا المدنيين فهم كل ما عدا أولئك، وإنْ كان له صلة غير مباشرة بالقتال، كالمراسلين والكوادر الطبيّة المرفقة للجيش، لمعالجة الجنود حتى يتمكنوا من الاستمرار في القتال وغير،

(١) للتوسّع حول أقوال الفقهاء فيمن يجوز قتله من رعايا أهل الحرب والقتال، أثناء جريان القتال، ومن لا يجوز قتله أثناء ذلك، والضابط المميّز عندهم بين كلا الصنفين، انظر: ص٢٦٥.

أو كالمساعدين والدّاعمين بالتخطيط والرأي والمادة والعتاد، فهم من المدنيين ضمن المنظور القانوني أو السياسي الرّاهن[١].

هذا كلّ ما يتعلّق بأقسام الظاهر الإرهابيّة ضمن الاعتبارات المختلفة، سواء بحسب الفاعل، أو المكان، أو الغاية والباعث، أو حتى الضحيّة، وقد يضيف البعض أقساماً أخرى متعدّدة، وباعتبارات مختلفة، كالقول بأنّ الممارَسات الإرهابيّة تقسم بحسب الأحوال إلى قسمين: **إرهاب زمن السلم، وإرهاب زمن الحروب والنزاعات الدوليّة المسلّحة**، ويعبِّر القسم الأول عن الممارَسات الإرهابيّة الواقعة زمن السلم، والتي غالباً ما تستخدم للتعبير عن مواقف معيّنة، أو لفرْضها، وغالباً ما يتخذ طابعاً جماعيّاً منظّماً، كما يعدّ الإرهاب زمن السلم من أهم المؤشرات الدّالة على حالة عدم الاستقرار التي تعاني منها الدولة المعنيّة بالأعمال الإرهابيّة (مسرح الإرهاب).

أمّا الإرهاب زمن الحرب، فيمتاز بأنّه استخدام غير مشروع للعنف المسلّح زمن النزاع المسلّح، ويتمثّل بخرق قواعد القانون الدولي المانعة من اللجوء إليه، كالقوانين المتعلّقة بحماية المدنيين كضحايا للنزعات الدوليّة المسلّحة، أو القوانين التي تمنع التعرّض للأعيان المدنيّة والثقافيّة والصحيّة والمواقع غير العسكريّة، وغير ذلك[٢]، وقد يُعدّ من مظاهر الإرهاب زمن القتال، ضمن الرؤية الإسلاميّة عدم الالتزام بضوابط القتال ومحظوراته، أو الاعتداء على الأبرياء من رعايا الدول المقاتلة.

ختاماً هذا مجمل ما يمكن أنْ يقال في أنماط الإرهاب أو أنواعه، سواء من النظرة القانونيّة أو الشرعيّة الإسلاميّة، والمهم في ذلك كلّه أنْ هذه الأنواع قد تتجلّى في الواقع العملي بأشكال مستقلّة، وقد تتداخل وتتشابك فيما بينها، لتتجلّى معاً في وقت واحد، وحالة واحدة، فنجد مثلاً إرهاباً فردياً اقتصادياً، أو إرهاباً جماعيّاً أيديولوجيا أو دينيّاً أو سياسيّاً، وقد يأخذ في الوقت ذاته طابعاً دولياً، أو طابعاً محليّاً، وهكذا، ثمّ إنّ النقطة الجامعة بين كلّ تلك أنواعها، هي أنّ الموت والدمار ونشر الذّعر والرعب يُمَثِّل أحد أهمّ تجلّياتها العمليّة الملموسة.

---

(١) للاطلاع على أسس التفرقة بين المدني والعسكري ضمن الرؤية القانونيّة والسياسيّة السائدة، انظر: الدكتور عبد الكريم الداحول، **حماية ضحايا النزاعات الدوليّة المسلّحة**، ص٤٤٣ وما بعدها.

(٢) انظر: أمل يازجي، **الإرهاب الدولي والنظام العالمي الراهن**، ص٢١ وما بعدها. وخالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم**، ص١١٤ وما بعدها. والدكتور محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي**، ص١٣٣ وما بعدها. والدكتور أحمد سويدان، **الإرهاب الدولي: في ظل المتغيرات الدوليّة**، ص٦٦-٦٩.

الفصل الثالث

التأصيل الشرعي لحُكْم الإرهاب

المبحث الأول: **ماهيّة العلاقة بين المسلم وغير المسلم**

المبحث الثاني: **الاعتداء على النفس الإنسانيّة وأثر ذلك في حكم الإرهاب**

المبحث الثالث: **الإفساد في الأرض والتأصيل الشرعي للأعمال الإرهابيّة**

﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾

[سورة البقرة: ١٩٠]

((لا تخونوا ... لا تغلوا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً، ولا شيخاً كبيراً، ولا امرأة، ولا تعقروا، ولا تحرقوا شجراً، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة، ولا...))

الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه

مدخل

هل صحيحٌ أن الإسلام يُعدّ باعثاً على العنف[١]؟ أو محرّضاً عليه؟ وهل صحيحٌ أيضاً أنّ «الدين الإسلامي يُعلِّم العنف والحقد»[٢]؟ وهل «الإسلام شرّ»[٣]؟ وهل هناك أي رابط بين الإسلام والإرهاب؟ ثمّ هل يُقْبَل القول بأنّ المخزون الفقهي الإسلامي يشكّل مصدراً ثريّاً لكلّ من يبحث عن غطاءٍ شرعيٍّ لممارَسة العنف والإرهاب؟ وبعبارةٍ أُخرى هل يقبل القول بأنّ المخزون الفقهي الإسلامي مازال مسكوناً برؤية الصراع والاقتتال في علاقته مع الآخر، وأنّه يَحمِل في طبيعته كلّ المقوّمات والأدوات المساعدة على إفراز الإرهاب وتفريخ الإرهابيين؟ فهل الإرهاب صناعة إسلاميّة تُصدّر للعالم الغربي؟ وهل يُقرّ الإسلام هذه الظاهرة ويدعوا إليها أم أنّ له موقفاً مغايراً لما هو مُتَّهَم به؟.

ربّما يمكنني التأكيد على أنّ الصحيح بعيداً عن كل تلك التساؤلات أنّ الإرهاب يُعَدّ من أعقد وأخطر المشكلات التي شغلت العقل الإنساني في القرون الأخيرة، وأنّه قدّر على الدين الإسلامي في هذا السياق أنْ يبقى المتهم الأول وربّما الوحيد في قفص الاتهام، فإذا ما سمعنا بحدثٍ إرهابيّ وجدنا العالم ممثلاً بوسائل الإعلام سرعان ما يلقي اللوم على الإسلام والمسلمين دون غيرهم، وهذا ما تسعى إليه الدعاية الغربيّة المسيّسة والمتمثلة بكلٍّ من وسائلِ الإعلامِ الغربي ـــ التي يتحكم في كثير منها

---

(١) والمقصود من عرض هذا التساؤل التنبيه إلى ما قد يحلو لبعض الباحثين من الإلماح إلى أنّ الدين الإسلامي يُعدّ مبعثاً على العنف وذلك كحقيقة تحتاج إلى البحث عنها بلماذا ؟ فنراه قد عنون لبحث له بـ« لماذا يعدّ الإسلام مبعثاً على العنف»، انظر: معتز الخطيب، **الإسلام والإرهاب في الفكر الغربي: النماذج التفسيريّة وخلفيّاتها**، ص٣٠.

(٢) هذا ما يراه **٢٦٪** من الشعب الأمريكي، وذلك حسب استطلاع للرأي أُجري لصالح **مجلس العلاقات الأمريكيّة الإسلاميّة / كير**، في تشرين الأول عام ٢٠٠٤م، ويذكر الاستطلاع نفسه أن **٢٩٪** من الأمريكيين يعتقدون أنّ المسلمين يعلّمون أطفالهم الحقد تجاه غير المؤمنين. (انظر: الدكتور عبد الرحمن حللي، **الإسلام والإرهاب في المجال العربي والإسلامي: تصوّرات المسلمين وكيف يصنعون صورهم**، ص٢).

(٣) عبارة تركها أحد رجال **المخابرات الفدراليّة الأمريكيّة** على روزنامة صلاة إسلاميّة وذلك بعد مداهمته لبيت يُشتبه بأنّ صاحبه ينتمي إلى **تنظيم القاعدة**، وذلك في **ديربورن ميشيغان** عام ٢٠٠١م بعد أحداث أيلول الشهيرة. (انظر: معتز الخطيب، **الإسلام والإرهاب في الفكر الغربي: النماذج التفسيريّة وخلفيّاتها**، ص١١. وعلى الإنترنت وصلة:

http://www.***danielpipes***.org/article/٤٣٧).

أعضاء اللوبي الصهيوني ورجالات المسيحيّة المتصهينة ـــ، مضافاً إليها كتابات عددٍ مـــن مفكِّـــري ومنظّري المجتمع الغربي بشكل عام، والأمريكي بشكلٍ خاص[١].

وفي ظل تلك الهجمة الإعلاميّة الشرسة بات يُنظَر إلى الدين الإسلامي على أنّه دينٌ متطـــرِّف وإرهابي[٢] لا يمكنه أنْ يتقبَّل الآخرين، كما لا يمكنه أنْ يتعايش معهم دون أنْ ينصهروا في بوتقتـــه الدينيّة معلنين انتماءهم إليه ومتخلّين بذلك عن كلّ هويّة لا تنتسب إلى منظومته الفكريّة والعقديّـــة، وكلّ ذلك من خلال إكراه الآخرين على الاندماج فيه، وإجبارهم على تبنّي تعاليمه وتطبيق أحكامه.

بيد أنّ هذا التشويه الإعلامي المتعمّد للدين الإسلامي في الذهنيّة الغربيّة ينبغـــي أنْ لا يُنْـــسينا الدور الذي لعبه بعض المنتمين للأمّة المسلمة في تعزيز هذا التصوّر المظلم والقاتم عن أنفسهم في مخيّلة العالم الغربي، وذلك نتيجةً لتبنّيهم بعض الفهوم الانتقائيّة والنمطيّة، التي تختزل القرآن في بضع آيات مجتزأة من سياقاتها الخاصّة داخل النص القرآني، فضلاً عن كونها فهوماً مغلقة وبعيدة عن سمة الشريعة الخاتمة والملائمة لطبيعة الزمن المتغير، متجاهلة (أعني: تلك الفهوم) للدور الرِّسالي والإنساني المنـــوط بهذه الأمة من خلال تبنّيها لمنهج الرّحمة ولمبدأ الحوار كأداتين محوريّتين في عمليَّة تبليغ الدعوة والتعامل مع الآخرين، ومن خلال تأكيدها ـــ أيضاً ـــ على مبدأ عدم الإكراه في الدين، وذلك إيمانـــاً منـــها بتعارضه مع حقيقة التكليف الإلهي للإنسان المخيّر، وهو ما يجسّده قوله ﷻ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة يونس:٩٩]، ولـــذا لم تكن شريعة الإسلام لتنتشر وتتسع وتلقى القبول لولا أنّها قررّت أنْ ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَـــيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [سورة البقرة:٢٥٦]، ومن أجل ذلك نجد أنّ مهمّة رسول الله ﷺ تتحقق بمعـــاني

---

(١) منهم: **برنارد لويس**، وجيري **فالوب**، وبعض قيادات اليمين الأمريكي المتديّن والمتطرف **كفرانكلين غراهام**، **وجيري فالويل**، **وبـــات روبرتسون**، وغيرهم أمثال: **مارتن كريمر**، **وستانلي كيرتز**، **ودانيال بايبس**، والمحلل النفسي الفرنسي **باتريك دكليرك**، والفرنـــسي **آلان مينك**، وغيرهم كثير من الكتاب المتحيّزين ضدّ الإسلام والمسلمين، ولكن هذا لا يعني أبداً أنّ كل الكتاب والمثقفين الغـــربيين هـــم كذلك، فهناك عدد كبير من المثقفين في المجتمع الغربي يتسمون بالموضوعيّة والتجردّ تجاه الدين الإسلامي، كما يحتفظـــون بمـــسافة بعيدة عن اتهام الإسلام والمسلمين بممارسة العنف المُجرّم أو الإرهاب، وذلك أمثال: الفرنسي **جيل كيبل**، **وجويس ديفس**، والكاتبـــة المعروفة بدفاعها عن الإسلام **كارن أرمسترونغ**، وأستاذ التاريخ في جامعة هارفارد **روى متحدى**، وغيرهم كثير.

(٢) وقد تمّ التعبير عن تلك النظرة العدائيّة تجاه الدين الإسلامي بوصف ديناً إرهابيّاً وعنيفاً ـــ حسب تلك الآراء ـــ على لسان العديـــد من المفكرين والكتاب وصنّاع القرار في العالم الغربي، فمثلاً رفض **فرانكلين غراهام** المستشار الديني للرئيس بوش وصف الإسلام بأنه «دين مسالم»، ووصف **جيري فالويل** الرسول ﷺ بأنه «إرهابي»، وقال **بات روبرتسون**: «إن الإرهابيين لا يحرفون الإســـلام، إنهـــم يطبقون ما فيه»، وقد كتب **باتريك دكليرك** واصفاً الإسلام، بأنه «نسق فكري يقوم على الحرب المقدسة، ومن ثم فإن الذبح وقطـــع الرؤوس ظاهرتان تندرجان في قلب الإسلام ذاته»، ويرى **إدوارد لوتواك** مدير المركز القومي للدراسات الاستراتيجيّة والدوليّـــة في **واشنطن** أنّه «لا فرق بين الإسلام والإرهاب»، وغير ذلك من الآراء العديدة. (للتوسّع حول كلّ ذلك انظر: معتز الخطيب، **الإسلام بوصفه ديناً إرهابيّاً**، مقال منشور على موقع الجزيرة نت، قسم المعرفة، عنوان رابط الجزيرة: http://www.***aljazeera***.net. ومعتز الخطيب، **الإسلام والإرهاب في الفكر الغربي**، ص١٦).

الإبلاغ وإثبات الحجّة على المبلَّغ دون أن يكون له سلطة الإجبار والإكراه، وهو ما قرّره ربنا ﷻ في قوله: ﴿إنّ عَلَيْكَ إلاّ البَلاَغ﴾، وقوله ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِر﴾ [سورة الغاشية:٢٢]، وقوله: ﴿ومَا أَنْتَ عليْهم بِجَبَّار﴾، وقوله ﷻ ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ۝إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [سورة هود:١١٨-١١٩].

إنّ أيّ متابع لقضايا العنف سيلاحظ وجود حالة من الضبابيّة ــ عند بعض المسلمين ــ، بخصوص موقف الشرع من ماهيّة العنف وتصوّراته المرتبطة باستخدام العنف، ومكان استخدامه، وكيفيّة استخدامه، وهذا ناهيك عن الاشتباه الحاصل في فهم النصوص الشرعيّة التي تشير إلى بعض صور العنف (الجهاد)، وقد ترَتَّبَ على كلّ ذلك نتيجة منطقيّة مفادها خلق حالة من التذبذب والخلط ــ سواء على صعيد الممارَسة أم على الصعيد المفاهيمي ــ بين ظاهرة العنف في صورته المشروعة (الجهاد)، وبين ظاهرة العنف في صورته غير المشروعة (الإرهاب).

أخيراً إنّ من واجب الأمّة المسلمة أنْ تجلي الغبار عن صورة الرحمة لهذه الشريعة الخاتمة، والتي شُوِّهت إلى صورة اللا إنسانيّة، فصار بذلك البريء متهماً والمتهم بريئاً، وفي هذا السياق تأتي المباحث الآتية لتقديم تأصيل شرعيّ لحكم الممارسات الإرهابيّة، مساهمةً منها في الوصول إلى صورة الرحمة المغيَّبة، ولكن بعيداً عن الاعتبارات الشخصيّة والميولات العاطفيّة غير العقلانيّة.

وهذا لا يعني سهولة تحقيق ذلك، وخلوّه من بعض الإشكالات والمعيقات، لاسيّما وأنّ قضيّة على هذه الدرجة من الحساسيّة لابدّ وأنْ تتداخل فيها الأحكام؛ بسبب ما يرافقها من تحيّزٍ وجدانيّ ورَجَحَانٍ عاطفي يتعاظم عند استظهار الحكم الشرعي لها، ويتحكّم في تكوين الرؤى العلميّة تجاهها قبولاً ورفضاً، وغالباً ما يتحوّل ذلك إلى سجالات فكرية وعلميّة قد تأخذ طابع الاتهام المحكوم بالنظرة التآمريّة وعدم الموضوعيّة.

وللوصول إلى الرأي الشرعي المتعلّق بتلك الظاهرة المستجدّة في بعض ملامحها لابدّ من القيام باستجلاء العديد من الأحكام الشرعيّة ذات الصلة بها من حرمة الدم الإنساني ومقاصد الشريعة في ذلك، ومن طبيعة العلاقة بين الأمّة الإسلاميّة وغيرها، ومن بيان بعض الأحكام الخاصّة بالحرابة والبغي والإفساد في الأرض، وبشكل خاص تلك التي تتقاطع مع بعض ملامح الأعمال الإرهابيّة، والبحث من خلال كلّ ذلك عن الوصف الناظم لعلاقتنا بغيرنا؛ والذي يُعدّ مقصداً إسلاميّاً ترنوا إليه الشريعة الإسلاميّة وتدعوا إليه.

المبحث الأول

ماهية العلاقة بين المسلم وغير المسلم

أول شيءٍ يلاحظه الدارس لهذه المسألة كثرة النصوص القرآنية والنبوية التي رسمت العلاقة بين الأمّة الإسلاميّة وغيرها من الأمم، والتي بيّنت حدود تلك العلاقة، وأوضحت أوصافها وضوابطها، وقد شكّلَت تلك النصوص المرجعيّة الشرعيّة الأهم التي تُمَكِّن المسلم من وضع الفواصل الحقيقيّة لماهيّة العلاقة بين الأنا والآخر، وكانت لأهميّتها تلك الأثر الأكبر في ظهور العديد من الاستنباطات، والاجتهادات الفقهيّة؛ التي لا يمكن لأي باحث أن يتجاهلها أو يكون بمعزلٍ عنها نظراً لما تحمله من عمق في الفهم واتساع في الرؤية، ولكن في الوقت نفسه لا يمكن لأي باحثٍ ـ أيضاً ـ أنْ يضفي عليها صفة العصمة التي لا تقبل الخطأ والنقاش، لاسيّما وأنّ أصحابها ذاتهم لم يدّعوا لنفسهم تلك العصمة.

وقد كان للتنوع الذي تحمله تلك النصوص الأثر الأكبر في إثراء الاتجاهات وتعدد الآراء بما ينسجم ومتغيّرات الزمان والمكان، وكان لذلك الأثر الأكبر في تنوّع الرؤى الفقهيّة، متأثرةً في بعض الأحيان بالظروف الواقعيّة والتاريخيّة المحيطة بلحظة ظهورها، وفي ظل ذلك صار لابدّ من استيعاب الفروق الجوهريّة من الناحية الواقعيّة والتاريخيّة بين لحظة ولادتها وتبلورها عند أولئك الفقهاء، وبين لحظة تطبيقها في الواقع المعاصر، انطلاقاً من عدم نكران تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان والأحوال[١]، إضافةً إلى محاولة فهم النصوص المؤسِّسة لتلك الاتجاهات والآراء وذالك ضمن معطيات جديدة، ومن خلال رؤية كليّة تراعي السياق التاريخي المرافق لظهورها، والسياق الدلالي المتعلّق ببنية النص

---

[١] وهي في الأصل قاعدة فقهيّة معروفة عند الفقهاء ونصّها: «**لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان**»، والمقصود من الأحكام هنا ما كان معقول المعنى (معللة) ، وقابلة للتبدّل والتغيّر كالمصالح والأعراف، وأمّا ما كان منها غير معقول المعنى (تعبّدي) فلا يتغيّر أبدا لأنها مبنيّةٌ على النص والنص ثابت لا يتغيّر. (انظر: الدكتور أحمد حجي الكردي، **المدخل الفقهي**، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ١٤١٧هـ، ص٦٥. وسليم رستم باز اللبناني، **شرح المجلة**، دد، دم، ط٣، ١٤٠٦هـ، ص٣٦).

الداخليّة؛ لأنّ أي محاولة تسعى إلى عزل النص القرآني أو النص النبوي الشريف عن سياقاته الداخليّة أو الخارجيّة وسواء منها السابقة أم اللاحقة سيؤدي إلى نتائج سيّئة وغير دقيقة من الناحية العلميّة.

فهل العلاقة بين المسلمين وغيرهم من المنظور الإسلامي تحمل طبيعة إرهابيّة؟ وهل الإرهاب أو العنف هو الأصل في العلاقة تلك؟ أو بمعنى آخر هل تُعَدّ الأعمال الإرهابيّة من الأشياء المباح استخدامها في العلاقة مع الغير؟ **سيّما وأنّ بعض من يمارِس الأعمال الإرهابيّة باسم الدين الإسلامي يستثمر وبشكل كبير هذه المسألة من أجل تسويغ وتبرير ممارَساته تلك، فهل يمكن أنْ تُعدّ هذه المسألة مُرْتكَزاً يُستند إليه في إسباغ صفة المشروعيّة على الأحداث الإرهابيّة التي قد تتخذ من الدين الإسلامي غطاءً شرعيّاً لها، أم ما هو الموقف الشرعي منها؟!.**

وللإجابة عن تلك التساؤلات أو للكشف عن طبيعة وماهيّة العلاقة بين الأمّة الإسلاميّة وغيرها من الأمم لابدّ من القيام بدراسة متكاملة للعديد من المسائل الفقهيّة ذات الصلة بالموضوع، والتي سأُبيّنها من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: الجهاد القتالي: ماهيّته وفلسفته

شغلت هذه المسألة أذهان الكثير من علماء الشريعة الإسلاميّة على امتداد حقبهم الزمنيّة وتنوّعها، لاسيّما علماءَ العصر الحديث، وقد أدّى البحث فيها إلى تعدّد الاجتهادات الفقهيّة وتباينها، وقد حاول أصحاب تلك الاجتهادات والآراء أنْ يقدّموا كلّ ما يدعِّم رؤيتهم من النصوص الشرعيّة، فضلاً عن الوقائع والأحداث التاريخيّة.

ونجم عن الاختلاف حول هذه المسألة حالة من الإرباك جعلت المسلم في حيرةٍ من أمره حيال اتخاذ موقف ما ـــ سواء أكان مع أم ضدّ ـــ من تلك التصوّرات الإسلاميّة المتعلّقة بالعنف المُحـرَّم (الإرهاب)، خصوصاً وأنّ تلك التصوّرات يُسيطر عليها كثرة الاهتمام بإثارة التساؤلات والإشكالات أكثر من اهتمامها بتقديم الإجابات والحلول، التي يمكن أنْ تساعد في وقف المعاناة الإنسانيّة الناجمة عن طغيان النزيف الدموي للبشريّة.

والمشكلة التي ينبغي الإشارة إليها أنّه نتيجة لصعوبة هذه المسألة وتأثّرها بانفعالات الواقع واعتباراته العاطفيّة بَرز حيال الموقف منها اتجاهان لم يسلما من الجنوح والشطط، كما لم يتمكّنا من ملامسة موقف الشرع منها:

الاتجاه الأول: صرف جلّ اهتمامه للدفاع عن صورة الإسلام المثاليّة من خلال إظهار معاني الوسطيّة والتسامح والرحمة والأمان التي يتمتّع بها الإسلام ويدعوا إليها، وبالتالي تبرئة الإسلام من كلّ صور العنف، وقد أدّى اندفاع أصحاب هذا الاتجاه وراء تحقيق غايتهم تلك إلى إلغاء فريضة الجهاد

بُعّدِها القتالي نظراً لما تحمله من بعض صور العنف، كما أدّى ذلك إلى جعل المسلمين بموقع الفئة الضعيفة المنهزمة، الفاقدة لكيانها وسيادتها، التابعة لإرادة وسلطة الغير في كل شيء[١].

الاتجاه الثاني: تأثّر بكلٍ من ضغوط الواقع وجيشان المشاعر العاطفيّة المحيطة بظروف العالم الإسلامي ومعاناته المستمرّة، فأدّى به ذلك إلى:

- اختزال كل تعاليم الإسلام ومبادئه الإنسانيّة في بعض مظاهر العنف (الجهاد) التي شُرِعت كحالة استثنائيّة وضمن ظروف وشروط خاصّة.
- عدم الالتفات إلى خصوصيّة الحالات المشروعة من العنف، وبالتالي تعميمها لتشمل الكثير من الصوّر والممارسات العنيفة المحرّمة.
- الخلط بين الحالة الاستثنائيّة والحالة الطبيعيّة للعلاقة بين الأمّة الإسلاميّة والأمة غير الإسلاميّة، بحيث تحوّل ذلك الاستثناء في العلاقة إلى أساس وأصل، واعتُبِر الوضع الطارئ وضعاً طبيعيّاً يُنظَر إليه على أنّه المرجع في تلك العلاقة.

وفي هذا السياق كان لابدّ من الخوض في جدل الاجتهادات الفقهيّة الخاصّة بكلٍّ من الرؤية الفقهية المتعلّقة بجغرافيا العالم وصلتها بالإرهاب، والرؤية الفقهية المرتبطة بدلالة مفردة الجهاد لاسيّما جانبها القتالي؛ الذي استحوذ على نطاقٍ كبير من مفهومها، إضافة إلى بيان طبيعة الجهاد وماهيّته ضمن المنظور الفقهي، والمنظور القرآني، وذلك من خلال دراسة أكثر المسائل أهميّة وإشكاليّة، ألا وهي قضيّة نسخ آيات الجهاد القتالي لبعضها البعض لتستقر بصورة معيّنة، صار يُنظَر إليها على أنّها المستند الرئيس في تحديد ماهيّة العلاقة بين الأمّة الإسلاميّة وغيرها من الأمم.

وتزداد دراسة هذه المسألة خطورة وأهميّة إنْ علمنا أنّه تحت مظلّة الجهاد الإسلامي تمّ تنفيذ الكثير من الأعمال الإرهابيّة[٢]، وتحت مظلّة الجهاد وشرعيّته مورِست العديد من الأعمال التخريبيّة والإجراميّة، ونظراً لذلك تحوّل الحديث عن أحكام الجهاد وطبيعته إلى أحد أهم المحاور المتعلقة بدراسة الأعمال الإرهابيّة، لا سيّما وأننا أصبحنا نقرأ بعض المفاهيم والتعابير الجديدة كـ«الجهاد

---

(١) إن حسن النيّة وسلامة القصد اللذين كانا سمةً لمعظم من نادى بهذه الاتجاه لا ينفي وجود البعض ممن حاولوا إلغاء الجهاد القتالي بكل حالاته وصوره، وذلك بدعوى الاكتفاء بجهاد البيان أو الكلمة، وبدعوى النسخ الذي طال تلك الصورة من الجهاد، وإن من أهم من نادى بهذه البدعة فرقة «**القاديانيّة**» أتباع **غلام أحمد االقادياني**؛ الذي ادعى النبوّة وصاغ لنفسه وحياً كالقرآن، فحرّف وبدّل وكذب على **الله** ﷺ، وكذب على أنبيائه، **وكانت تحرّكه نوايا مشبوهة تهدف إلى شل فاعليّة الممارَسات الجهاديّة بصورته القتاليّة، وبالتالي إبطال مفعوله الذي طالما حال دون تحقيق أطماع الاحتلال (خصوصاً البريطاني) في بسط نفوذه وسلطته على البلاد الإسلاميّة.** (حول دعوى هذه الفرقة انظر: أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر**، ص٨٨-٨٩. وأحمد محمود الأحمد، **ما هي علاقة الأمة المسلمة بالأمم الأخرى**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٣٩٨هـ، ص٣٩).

(٢) ربّما يُعدّ من أهمّ الأسباب الكامنة وراء ذلك عدم الاكتراث لنقاط الافتراق ولاختلاف بين كلا الظاهرتين، إضافة إلى عدم إدراك طبيعة الجهاد سواء من الناحية المفاهيميّة أو التطبيقيّة.

الإرهابي»[١]، وربّما تمّ استغلال بعض الاجتهادات الفقهيّة المجتزأة من سياقاتها وظروفها الخاصّة في سبيل تدعيم هذه الطروحات المفاهيميّة.

وفي بداية الحديث عن مفهوم الجهاد وفلسفته من منظور إسلاميّ لابدّ من الاعتراف بما حصل من تغييب ــ سواء كان ذلك عن قصد أو عن غير قصد ــ لمفهوم الجهاد الشمولي، بحيث تمّ اختزاله بصورته القتاليّة دون سواها، وذلك بالرغم من أهمّية بل أولويّة صُوَرِه وماصدقاته الأخرى، نظراً لأسبقيّتها التشريعيّة، التي توحي بأن ما عداها من الصور إنّما شُرِع لمعالجة وقائع حال خاصّة، ونتيجة لظروف معيّنة، ومما يؤكّد ذلك أن أهم أنواع الجهاد لا تحمل أيٍّ من معاني القتال أو العنف[٢]، وهذا النوع هو «ذاك الذي استقرّ وجوده مع فجر الدعوة الإسلاميّة في مكة المكرمة، فكان أساساً لما تفرع عنه بعد ذلك من جراء عوارض الظروف والأحوال»[٣].

لقد سبق وأن تحدّثت بشيء من الاختصار عن مفهوم الجهاد عند فقهاء الشريعة[٤]، ولكن بالرغم من أنّ معظم ما ذكره الفقهاء من تعريفات لمفردة الجهاد يُدَعِّم الجانب القتالي من دلالة هذه المفردة[٥]، إلاّ أنّها في مجملها (التعريفات) لا تعدوا أن تكون بياناً لانتقال مفردة الجهاد من الدلالة اللغويّة إلى الدلالة الاصطلاحيّة، المتمثّلة بـ«قتال الكفار»، وأمّا من يُقَاتَل؟ ومتى؟ وكيف؟ وأين؟ ولماذا؟ فهي أسئلة لم تتكفل تلك التعريفات بالإجابة عنها، وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليها في الإجابة عن ماهيّة الجهاد القتالي، أو حتى الوصول إلى طبيعته وفلسفته وفق رؤية فقهاء الشريعة وعلمائها،

---

(١) وذلك على حدّ تعبير الكاتب البريطاني **توري مونتي**، عندما استخدم هذا التعبير في سياق حديثه عن بعض الممارَسات الجهاديّة التي يقوم بها عدد من الحركات المحسوبة على الجهاد الإسلامي، في وقتنا الرّاهن. (حول ذلك انظر: توري مونتي، **الإرهاب: السؤال ليس من بل لماذا؟**، مقال منشور في صحيفة الحياة، تصدر عن دار الحياة في لندن (نسخة لبنان)، تاريخ: ٢٦-٧-٢٠٠٥م).

(٢) وذلك إشارة إلى قوله ﷺ: ﴿فَلا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَاداً كَبِيراً﴾ [سورة الفرقان: ٥٢]، وفي وصفه بأنّه ﴿جهاداً كبيراً﴾ دلالة خاصّة ينبغي ملاحظتها عند أي محاولة لفهم المنظور القرآني لمفردة الجهاد، ثمّ إنّ هذه الآية مما أُنزل على رسول الله ﷺ وهو في مكّة، وقد ذكَر علماء التفسير أن المقصود من الجهاد في هذا الموضع إنّما هو جهاد إبلاغٍ للقرآن وإخبارٍ به، أي جاهدهم بالقرآن وحججه وتعاليمه. (انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٣، ص٦٢. والآلوسي، **روح المعاني**، ج١٩، ص٤٤. والطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج١٩، ص٢٣. وابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٣، ص٥١٤. وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه**، دار الفكر، دمشق، ط٤، ١٤٢٦هـ، ص٢١).

(٣) أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه**، ص٢٠.

(٤) للتوسع انظر: ص٨١.

(٥) وهنا ينبغي التأكيد على أمرين: **الأول:** أن هذا الذي أتحدّث عنه هو الملمح الغالب على جُل إن لم أقل كل النصوص الفقهيّة المتعلقة بأحكام الجهاد، وذلك باستثناء بعض الإشارة التي ذُكرت عند بعض العلماء ــ كما أشرت سابقاً ــ، في سياق التأكيد على المفهوم الشمولي لمفردة الجهاد، من خلال تعدّد صوره وأشكاله، وإنْ كانت هي الأخرى تعود لتوحي بأن تلك الماصدقات المختلفة لا تعدوا أن تكون متّمّمات ومكملات للمفهوم القتالي للجهاد. **والثاني:** أنّ ذلك الوضع تسبب بخلق حالة من التطابق أو الاقتران الذهني بين مفردة الجهاد وبين معاني القتال والعنف، مما أدى إلى تقيد أنواع الجهاد وحصرها بنوع واحد دون سواه.

ولذا كان من الضروري البحث عن ذلك ضمن مظان أخرى من كلام الفقهاء، ولعلّه من الأهميّة بمكان البدء بدراسة أكثر النصوص القرآنيّة والحديثيّة صلة بالموضوع، والتي تُعدّ ركيزةً لأخطر وأكثر الفتاوى الجهاديّة، كما تُعدّ من أهم مثارات الاختلاف بين الاجتهادات الفقهيّة، وتأتي مقولة النسخ[١] التي تحكم العلاقة بين تلك النصوص في مقدّمة المسائل المستثمرة في المقاربات والاجتهادات تلك، وربّما كانت القضيّة الأكثر إشكاليّةً في فقه الجهاد.

أولاً: أدلة الجهاد القتالي ودعوى النسخ

تَرْتكز جلّ الاجتهادات الفقهيّة في تحديد ماهيّة وطبيعة الجهاد على مقولة النسخ، والتي تتضمّن دعوى تُثبت نسخ آيات الجهاد لبعضها البعض، من خلال سياق تاريخي مرّ بالعديد من المراحل المختلفة ضمن فترات زمنيّة متعاقبة، وتتمحور هذه الدعوى حول نصّ قرآني عرف بين العلماء بـ«آية السيف»[٢]، وهذا النص هو قوله ﷻ: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة التوبة:٥].

ولا شك أنّ لهذه الآية أثراً بالغاً في إبراز بعض الاجتهادات الفقهيّة؛ التي ترى في أنّ عدم الإيمان بالله والكفر به ــ والعياذ بالله ــ باعثاً على استحلال دم الإنسان وإباحة قتله، وذلك دون أن يُضاف لصفة الكفر أي وصف آخر كالحرابة (أي: أن يكون محارباً) أو الاعتداء، محيلين بذلك «عشرات الآيات في القرآن إلى التاريخ»[٣]، لينحصر نصيب المجتمع منها بمجرد التلاوة اللفظيّة، التي لا

---

(١) **النسخ**: وهو ــ باختصار وبعيداً عن الجدل الأصولي حوله ــ «**رفع حكم شرعي عن المكلف بحكم شرعي مثله**»، فالنسخ الشرعي لا يستقيم معناه إلاّ بتوفّر أمور عدّة من أهمها: أن يكون النسخ متراخياً عن المنسوخ، وذلك لأنّ التقاء الحكمين الشرعيين معاً من غير تراخٍ بينهما يعني التناقض، وهذا ما تتنزّه عنه شريعة الخالق ﷻ. (انظر: علي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت، ج٣، ص٩٨ وما بعدها. وسعد الدين التفتازاني، **التلويح إلى كشف حقائق التنقيح**، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ، ج٢، ص٧٣-٧٤. ومحمد بن علي بن محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق: محمد سعيد البدري، دار الفكر، بيروت، ط٧، ١٤١٧هـ، ص٣١٢-٣١٣. ومحمد الخضري بك، **أصول الفقه**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٧، ١٤١٢هـ، ص٢٥٠. وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **أصول الفقه: مباحث الكتاب والسنة**، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ط٦، ١٤٢٠هـ، ص٢٦٣-٢٦٤).

(٢) الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج١٠، ص٣٣٩. وانظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٢، ص٥٢٧. والدكتور مصطفى زيد، **النسخ في القرآن الكريم: دراسة تشريعية تاريخية نقدية**، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩١هـ، ج٢، ص٥٠٤. ومن تمام الفائدة الإشارة إلى أنّ بعض العلماء رأوا خلاف ذلك، **كابن حجر** الذي ذكر أنّ «آية السيف» هي قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ [سورة التوبة: ٣٦]. (انظر: ابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص٥. والآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج١٠، ص٣٣٩).

(٣) عبد الرحمن حللي، **حريّة الاعتقاد في القرآن الكريم**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ص١٢٩.

تعدوا أن تكون عبادة يتقرَّب بها العبد إلى خالقه ﷻ، مما يعني تضيق أثر هذا الآيات ضمن حدود العلاقة الفرديّة بين العبد وربّة، وبالتالي تضييق الأثر الدلالي والتشريعي لها، إذ أنّ كلّ ما تحمله من دلالات تشريعيّة، وأحكام تكليفيّة خاطب الله بها عباده، تمّ تجاوزه وإسقاطه من أي اعتبار، وقد دفع ذلك بعض علماء الشريعة إلى القول بأن هذه الآية نسخت «كل آية في القرآن فيها ذكر الإعراض والصبر على أذى الأعداء»[١]، وهذا ما أكّد عليه الكثيرون عندما رأوا أنّ «كل ما في القرآن من الصفح على الكفار والتولي والإعراض والكف عنهم منسوخ بآية السيف وهي فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين»[٢]، وبهذا تكون كلّ «أخبار العفو منسوخة بآية السيف»[٣]، وذلك من أمثال النصوص القرآنيّة الدالة على معاني الرفق واللين والقول الحسن والتسامح، وعدم الاعتداء، في العلاقة مع الكافر.

وقد حاول البعض تقديم إحصاء عددي لمجموع الآيات المُدَّعَى نسخها بآية السيف، **فخلُص إلى أنّ نزول هذه الآية تسبب بنسخ مئة وأربع وعشرين آية من القرآن الكريم**، ثم إنّ آية السيف نفسها لم تسلم من النسخ، حيث تسبب الجزء الأخير منها ـــ على حدّ رأي البعض ـــ وهي قوله ﷻ ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة التوبة:٥]، بنسخ الجزء الأول؛ الذي أطلق عليه وَصْف آية السيف، وهو قوله ﷻ: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [سورة التوبة:٥][٤]، بينما رأى آخرون أنّ بعضاً من حكم آية السيف نُسِخَ أيضاً بالآية اللاحقة لها[٥]، وهي قوله ﷻ:

---

(١) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٨، ص٧٢. وانظر: الشوكاني، **فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ج٢، ص٣٨٥. والحسين بن مسعود الفراء البغوي، **تفسير البغوي: المسمّى معالم التنزيل**، ج٢، ص٣١٨. والآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج١٠، ص٣٣٩.

(٢) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تقديم وتعليق: أستاذنا الدكتور مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط٤، ١٤٢٠هـ، ج٢، ص٧١٤. وانظر: هبة الله بن سلامة بن نصر المقري، **الناسخ والمنسوخ**، تحقيق: محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ، ص٢٠٩.

(٣) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البندري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ، ص٢٧.

(٤) انظر: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج٢، ص٧١٤. وعبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، **نواسخ القرآن**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ، ص١٧٣. وهبة الله بن سلامة بن نصر المقري، **الناسخ والمنسوخ**، ص٩٨-٩٩. **وقد حرص مصطفى زيد عل تتبّع الآيات التي ادُعِيَ نسخها بآية السيف، فإذا هي تناهز الأربعين بعد المائة**، فقام بمحاولة مناقشتها ودراستها بصورة مفصّلة ومستفيضة. (للتوسّع حول ذلك انظر: الدكتور مصطفى زيد، **النسخ في القرآن الكريم: دراسة تشريعية تاريخية نقدية**، ج٢، ص٥٠٨).

(٥) انظر: هبة الله بن عبد الرحيم بن إبراهيم، **ناسخ القرآن ومنسوخه**، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ، ص٢٢. وهبة الله بن سلامة بن نصر المقري، **الناسخ والمنسوخ**، ص٩٨-٩٩.

﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة التوبة:٦]، وقد ذهب البعض **إلى أنّ هذه الآية ناسخة لمائة وأربع عشرة آية من آيات القرآن الكريم**[١].

غير أن هذه المبالغة في ادعاء نسخ آية السيف لعشرات الآيات القرآنيّة لم تسلم من استهجان وانتقاد بعض العلماء، فمن ذلك ما نقرأه مثلاً عند **ابن الجوزي**[٢] من كلام يوحي بالإنكار الشديد على كلّ من زعم أنّ آية السيف نسخت مئة وأربعاً وعشرين آية، فضلاً عن نسخ آخر هذه الآية لأولها[٣]، وذلك عندما عرّف عن القائلين بالنسخ بـ((من لا فهم لهم من ناقلي التفسير))، وهذا ما نصّ عليه في قوله: ((ذكر بعض من لا فهم لهم من ناقلي التفسير أن هذه الآية وهي آية السيف نسخت من القرآن مائة وأربعاً وعشرين آية))[٤]، وقد أجاد **ابن الجوزي** عندما قام في مواطن عديدة من كتابه بالإجابة عن معظم الآيات التي اِدُّعِيَ نسخها، مؤكّداً من خلال ذلك على ضعف جلّ إن لم يكن كل ادعاءات النسخ تلك.

ولذا وجدنا أنّ هناك مِنَ العلماء مَنْ أنكر مقولة النسخ بجملتها، مفضلاً تسمية العلاقة بين آيات الجهاد بـ((**النسء**)) بدلاً من ((**النسخ**))، ولهذا القول أثر بالغ في أحكام الجهاد، إذ أنّ الاستناد إليه سيؤدي إلى نفي دعوى النسخ والعمل بجميع آيات الجهاد؛ لأنّ آيات الجهاد تتحوّل عندها إلى نصوص محكمة، وبالتالي تُصبح الأحكام الواردة بتلك الآيات إلى أحكام مرحليّة متأثّرة بالمتغيّرات الزمانيّة والمكانيّة والحاليّة، وهذا يعني أنّه ينبغي العمل فيها عند حصول الحالات والظروف المشابهة للحالة أو المرحلة التي شُرِعت فيها.

---

(١) انظر: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، درا المعرفة، بيروت، دط، ١٣٩١هـ، ج٢، ص٤٠. وهبة الله بن عبد الرحيم بن إبراهيم، **ناسخ القرآن ومنسوخه**، ص٢٢. والدكتور مصطفى زيد، **النسخ في القرآن الكريم: دراسة تشريعية تاريخية نقدية**، ج٢، ص٥٠٨.

(٢) **ابن الجوزي**: (٥٠٨ ـ ٥٩٧هـ) عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي البغدادي القرشي، أبو الفرج، مولده ووفاته في بغداد، علامة عصره في التاريخ والحديث، له نحو ثلاث مئة مصنف. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٣، ص٣١٦).

(٣) يرى **ابن الجوزي** أنّ القول بنسخ آخر الآية لأولها إنما هو من سوء الفهم إذ لا تعارض بينهما، ولأنّ معنى الآية بيان الغاية التي ينتهي عندها القتال؛ أي اقتلوهم وأسروهم إلاّ أن يتوبوا من شركهم ويقرّوا بالصلاة والزكاة فعنده خلّوا سبيلهم ولا تقتلوهم، فإيمانهم الحاصل ينفي عنهم صفة الإشراك وبالتالي أصبحوا خارج دلالة أول الآية، وبمعنى آخر لم تعد صفة الإشراك لازمة لهم حتى يُعَدّ الأمر بإخلاء سبيلهم ناسخاً للأمر بقتالهم. (انظر: عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، **نواسخ القرآن**، ص١٧٤. و والدكتور مصطفى زيد، **النسخ في القرآن الكريم: دراسة تشريعية تاريخية نقدية**، ج٢، ص٥٠٨).

(٤) عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، **نواسخ القرآن**، ص١٧٣.

ويُعَدّ الإمام **الزركشي**[١]، من أول العلماء الذين رجّحوا هذه المقولة، وقد وافقه في ذلك الإمام **السيوطي**[٢]؛ الذي نقل كل ما جاء عند **الزركشي** في هذا السياق دون أن يضيف عليه أي جديد، وقد ذكر الإمام **الزركشي** رؤيته تلك أثناء حديثه عن أقسام النسخ من منظور بعض العلماء، فقال: «الثالث: ما أمر به لسبب ثمّ يزول السبب، كالأمر حين الضعف والقلة بالصبر وبالمغفرة للذين يرجون لقاء الله، ونحوه من عدم إيجاب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والجهاد، ونحوها، ثم نسخه إيجاب ذلك، **وهذا ليس بنسخ في الحقيقة، وإنما هو نسء** كما قال تعالى:﴿أو ننسئها﴾، والذي نُسِئ هو الأمر بالقتال إلى أنْ يقوى المسلمون، وفي حالة الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى، **وبهذا التحقيق تبين ضعف ما لهج به كثير من المفسرين في الآيات الآمرة بالتخفيف أنها منسوخة بآية السيف، وليست كذلك بل هي من المنسأ؛ بمعنى أنّ كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلة توجب ذلك الحكم ثم يُنتَقَل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر**، وليس بنسخ إنما النسخ الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبداً، (...) ومن هذا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾، كان ذلك في ابتداء الأمر فلما قوي الحال وجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمقاتلة عليه، ثم لو فرض وقوع الضعف (...) عاد الحكم (...) وهو ﷻ حكيم أنزل على نبيّه ﷺ حين ضعفه ما يليق بتلك الحالة رأفة بمن تبعه ورحمة، إذ لو أوجب لأورث حرجاً ومشقّة فلمّا أعز الله الإسلام وأظهره ونصره أنزل عليه من الخطاب ما يكافئ تلك الحالة من مطالبة الكفار من الإسلام، أو بأداء الجزية إنْ كانوا أهل كتاب، أو الإسلام أو القتل إنْ لم يكونوا أهل كتاب، ويعود هذان الحكمان؛ أعني المسالمة عند الضعف والمسايفة عند القوة بعود سببهما، **وليس حكم المسايفة ناسخاً لحكم المسالمة، بل كل يجب امتثاله في وقته**»[٣].

فما نلحظه من هذا النص أنّ رؤية الإمام **الزركشي** ومن وافقه، تتلخص في نفي دعوى النسخ، وإثبات أنّ العلاقة بين آيات الجهاد إنّما هي من قبيل ما يُسمَّى «**بالنسء**»، والذي يعني زوال الحكم بزوال علّته.

---

(١) **الزركشي**: (٧٤٥- ٧٩٤هـ)، هو محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين، عالم بفقه الشافعي، والأصول، تركي الأصل، مصري المولد والوفاة، وله تصانيف كثيرة في العديد من العلوم، منها: البحر المحيط، في أصول الفقه، وفي الفقه الديباج في توضيح المنهاج. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٦، ص٦٠).

(٢) **السيوطي**: (٨٤٩ ــ ٩١١هـ) عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضيري السيوطي، جلال الدين، إمام حافظ مؤرّخ أديب، له نحو ٦٠٠ مصنف، نشأ في القاهرة يتيماً، فلما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس، وخلا بنفسه في روضة المقياس على النيل، منزوياً عن أصحابه جميعاً وكأنه لا يعرف أحداً منهم، فألف أكثر كتبه، وكان يزوره الأغنياء والأمراء ويقدمون له الهدايا والأموال فيردها، له من الكتب في مختلف الفنون، منها: الإتقان في علوم القرآن. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٣، ص٣٠١).

(٣) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج٢، ص٤٢-٤٣. وانظر: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج٢، ص ٧٠٣-٧٠٤.

وتصريح **الزركشي** عن رؤيته وتوضيحه لها بشكل مفصّل، ينفي إمكانية الاعتراض عليها بأنّه ذكر في مكان سابق لهذا النص كلام يوحي بتبنّيه لمقولة النسخ[١]، لا سيّما وأنّه أنكر على كل من يقول بالنسخ، ومما يؤكد ذلك أنّ كلامه في ذاك الموضع جاء على سبيل ذكر المثال، دون أنْ يوضّح موقفه الخاص من المسألة، فضلاً عن احتمال ذِكره له في سياق النقل عن الغير، حيث جاء عنده بعد إيراد العديد من المقولات الخاصّة بأحكام النسخ عند غيره، وذلك على سبيل النقل، ولذا نجده عاد ـــ في بداية النص الذي نقلناه عنه ـــ إلى تسمية العلاقة بين آيات الجهاد بالنسخ، وأنّ البعض قد يجعل ذلك قسماً من أقسام النسخ في القرآن، ولكنّه يستدرك لينفي هذه المقولة محققاً القول في المسألة من خلال إدخالها تحت ما يُسمَّى بالنسء، وبعيداً عن كلّ ذلك الجدل، فإنّه لا يمكن إنكار وجود هذه الرؤية عند العلماء خصوصاً وأنّه الإمام **الزركشي** لم يتفرّد به لوحده، وإنما وافقه عليها ـــ كما سبق وأشرت ـــ الإمام **السيوطي**[٢].

ولكن كل ذلك لا ينفي وجود مقولة النسخ وتبنّيها من قبل الكثير من الفقهاء، وسواء نصّوا على ذلك في كتبهم صراحةً أم إشارة، ومن أهم الأمثلة الدّالة على ذلك ما نقرأه عندهم (الفقهاء) من أنّ تشريع الجهاد القتالي تدرّج ضمن مراحل تشريعيّة عديدة بدأت بالصفح والإعراض عن المشركين، ثم الدعاء إلى الدين بالموعظة والمجادلة الحسنة، ثم تحوّل إلى الإذن والسماح بالقتال المشروط بكونه لدفع الاعتداء، كأنْ تكون البداية من المشركين، ثمّ لينتهي إلى صورته النهائيّة المتمثلة بالأمر بقتال كل الكفار وإن لم يبدؤونا هم القتال، وهذا ما نصّت عليه ـــ حسب الفقهاء ـــ آية السيف؛ التي بات يُنظر إليها على أنّها المرحلة الأخيرة والمعتمَدَة في فهم طبيعة الجهاد القتالي[٣].

---

(١) إشارةّ إلى ما جاء عنده من قوله: «ويجوز نسخ الناسخ فيصير الناسخ منسوخاً وذلك كقوله ﴿لكم دينكم ولي دين﴾، نسخها بقوله: ﴿فاقتلوا المشركين﴾، ثم نسخ هذه أيضاً بقوله: ﴿حتى يعطوا الجزية عند يد﴾، وقوله: ﴿فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره﴾، وناسخه ﴿فاقتلوا المشركين﴾، ثم نسخها حتى ﴿يعطوا الجزية﴾». (الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج٢، ص٣١).

(٢) وقد وافق **السيوطي** الإمام **الزركشي** في رأيه تماماً ـــ كما أشرت ـــ سوى أنّه قال بأنّ هناك حالة نسخ واحدة بين آيات القتال وهي: نَسْخ قوله ﷻ: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ [سورة التوبة: ٣٦]، لآية القتال في الشهر الحرام وهي قولهﷻ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [سورة البقرة: ٢١٧]. (انظر: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج٢، ص٧٠٩).

(٣) حول أقوال الفقهاء في موضوع المراحل التشريعيّة، التي مرّ بها الجهاد انظر: السرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٢. والعيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٤٩٠. وعثمان بن علي الزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، دار المعرفة، بيروت، ط٢، دت، ج٣، ص٢٤١. وأحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير**، ج٢، ص١٧٦. ومحمد بن أحمد بن رشد القرطبي، **المقدمات الممهدات**، ج١، ص٣٤٥. والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٤١-٤٢. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص٥. والنووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج١٠، ص٢٠٤. ونجيب المطيعي، **تكملة المجموع شرح المهذب**، مكتبة الرشاد، جدّة، دط، دت، ج٢١، ص١١٧. وسليمان البجيرمي، **حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب**، ج٤، ص٢٤٧. وسليمان الجمل، **حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج**، ج٥، ص١٨٠. وأبي البركات حافظ أحمد فخر الدين

ربما كان منشأ دعوى النسخ تلك هي ما يُرى في ظاهر الأمر من حالة التعارض بين النصوص التي قيّدت الجهاد القتالي وحصرته بمن بدأ القتال أو الاعتداء من الكفار، وبين النصوص الأخرى التي خلت ــ كما فُهم من النص المسمّى بآية السيف ــ من ذلك الشرط أو القيد، وفُهِمَت على أنها أوجبت الجهاد القتالي لمجرد تحقق وصف الكفر، وهذا الفهم لتلك النصوص هو الذي أدّى إلى المبالغة في دعوى النسخ.

إلاّ أنّ مقولة النسخ التي تحوّلت إلى ذريعة يستثمرها البعض ليختبئ خلفها كلّما واجهته آية تحمل دلالات تشريعيّة مخالفة في ظاهرها للنتيجة المأخوذ من «**آية السيف**» لن تصمد عند مراجعة تلك الآية وفهمها ضمن سياقها الدلالي والتشريعي المستحضر لجميع الآيات السابقة واللاحقة لها؛ لأنّ ذلك سيثير العديد من الإشكالات حول تلك النتيجة ؛ التي أدّت إلى عجز عشرات الآيات القرآنيّة عن تقديم أي فائدة تشريعيّة أو دلاليّة.

لذا فإنّ كل ما استُنتِجَ من هذه الآية من أحكام تشريعيّة تتمحور حول القول بإباحة قتل الكافر أو حتى قتاله لمجرّد الكفر، أو أنّ كفر الكافر هو المبيح لقتاله، ثمّ الوصول من خلال هذا الاستنتاج إلى ادعاء مفاده أنّ كل آية تخالف ذلك تخضع لمقولة النسخ، إنّ كل ذلك يمكن الاعتراض عليه وإثبات عدم صحتّه من خلال عدّة نقاط كلّها تؤكّد نفي مقولة النسخ[1]:

أفندي، **إرشاد العباد إلى الغزو والجهاد**، ص٤. ومحمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **الجهاد في سبيل الله**، المكتبة القيّمة، القاهرة، دط، دت، ص٢٧-٢٨.

(١) ذهب عدد من العلماء المعاصرين إلى نفي دعوى النسخ وعدم الاعتداد بها، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: شيخ الأزهر **جاد الحق علي جاد الحق**، والشيخ **محمود شلتوت**، **وعبد المتعال الجبري**، والدكتور **مصطفى زيد**، وأستاذنا الدكتور **وهبة الزحيلي**، وأستاذنا الدكتور **تيسير خميس العمر**، والدكتور **عبد الرحمن حللي**، وأستاذنا الدكتور **محمد سعيد رمضان البوطي**، **وسُورحْمَن هدايات**، وغيرهم من العلماء المعاصرين. (للإطلاع حول أقوال هؤلاء العلماء انظر: جاد الحق علي جاد الحق، **فتوى حول كتيب الفريضة الغائبة والرد عليه**، تاريخ الفتوى: ١-٣-١٩٨٢م، رقم الفتوى: ٣٣٧٥، موقع دار الإفتاء المصريّة على الإنترنت، صفحة الفتاوى، عنوان الموقع: http://www.***dar-alifta***.org. والدكتور مصطفى زيد، **النسخ في القرآن الكريم: دراسة تشريعية تاريخية نقدية**، ج٢، ص٥٠٣ وما بعدها. ومحمود شلتوت، **القرآن والقتال**، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ، ص٨٧. وعبد المتعال الجبري، **لا نسخ في القرآن لماذا..؟**، مكتبة وهبة، القاهرة، دط، ١٩٨٠م، ص٤٣-٨٥. وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه**، ص٩٩-١٠١. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص١١٧-١١٨. وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **هذا الهرج الأسود: ما السبيل الأمثل للقضاء عليه**، بحث مقدّم لملتقى اقرأ الفقهي الفكري حول رأي الفقه الإسلامي في القضايا الإرهابية، المقام في مصر، شرم الشيخ، في الفترة ما بين: ١٦-١٧رجب - ١٤٢٦هـ، ص٩. وأستاذنا الدكتور تيسير خميس العمر، **العنف والحرب والجهاد**، ص١٤٨. والدكتور عبد الرحمن حللي، **حريّة الاعتقاد في القرآن الكريم**، ص١٤٧-١٤٩. وأستاذنا لدكتور وهبة الزحيلي، **الجهاد والإرهاب توافق أم تناقض**، بحث مقدّم لملتقى اقرأ الفقهي الفكري حول رأي الفقه الإسلامي في القضايا الإرهابية، المقام في مصر، شرم الشيخ، في الفترة ما بين: ١٦-١٧رجب - ١٤٢٦هـ، ص١٩. وسورحمن هدايات، **التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة**، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٢١هـ، ص٨٨-٨٩. والدكتور وهبة الزحيلي، **حق الحريّة في العالم**، دار الفكر، دمشق، ط١،

● سياق الآية ودلالتها ينفيان صحة هذا الفهم أو الاستنتاج؛ الذي كان مبرِّراً لظهور مقولة النسخ، وهذا ما أشار إليه عدد من المفسرين عندما رأوا أنّ الآية ليست على عمومها، وأنّها تتحدّث عن صنف خاص من المشركين، وليس عمومهم، ولو أنعمنا النظر في الآية لوجدنا أنّ هؤلاء المشركين الواجب قتالهم بنص الآية لم يستحقوا القتال بمجرّد الكفر، وإنما اقترن إلى كفرهم وصف آخر اتصفوا به، فكان سبباً في قتالهم، وبالتالي تكون هذه الآية منسجمة مع باقي آيات الجهاد القتالي ولا داعي للقول بالنسخ.

وعدم عموم الآية في كلّ المشركين، أشار إليه بعض العلماء، وذلك عندما ذكروا أنّ المقصود من المشركين في قوله ﷻ: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [سورة التوبة:٥]، إنّما هم «الذين نقضوكم وظاهروا عليكم»[١]، وقال **النحاس**[٢]: إنّ قوله تعالى هذا «ليس بعام لجميع المشركين ولا هو على ظاهره»[٣]، وبناءً على ذلك وجدناه رجّح الرأي القائل بعدم نسخ أو بإحكام قوله ﷻ: ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [سورة الممتحنة:٨][٤]، حتى أنّ بعض المفسرين يذهب إلى أكثر من ذلك عندما يصرّح بأنّ الآية لا تعم جميع المشركين، وإنّما هي خاصّةٌ بالمحاربين منهم فـ«المراد بالآية ﴿اقتلوا المشركين﴾ **الذين يحاربونكم**»[٥]، وبالتالي فإنّ الآية تحدّثت عن قتال فئة خاصّة من المشركين.

● واستكمالاً لما تقدّم يمكن التأكيد على أنّ فهم آية السيف على أنّها نصّ في جعل سبب الجهاد القتالي منحصر بتحقق وصف الكفر هو الذي تسبب في ظهور دعوى النسخ، وكان ذلك من أجل إلغاء دلالة كل الآيات المخالفة للمعنى المفهوم من الآية، وبالتالي فإنّ إبطال هذا الفهم سيؤدي بالبداهة إلى إبطال مقولة النسخ، وإنّ من أهمّ العوامل المساهمة في ذلك دراسة الآية ضمن السياق

١٤٢١هـ، ص٢١٧-٢١٨. ومحمد عزة دَروزة، **الجهاد في سبيل الله**، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٩٨٨م، ص٨٣ وما بعدها. وعبد الحميد أبو سليمان، **العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي**، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ، ص٣٥).

(١) الزمخشري، **الكشاف عن حقائق وغوامض التتريل**، ج٣، ص١٣. وانظر: محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، ج٥، ص٣٧٢. وعبد الله بن أحمد النسفي، **مدارك التأويل وحقائق التتريل**، تحقيق: مروان محمد الشعَّار، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ، ج٢، ص١٦٨.

(٢) **النحاس**: (ت ٣٣٨هـ)، هو أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي المصري، أبو جعفر النحاس، مفسر أديب مولده ووفاته في مصر، كان من نظراء نفطويه، وابن الأنباري، زار العراق واجتمع بعلمائها، له العديد من المصنفات، منها: تفسير القرآن، وإعراب القرآن، وتفسير أبيات سيبويه، وغيرها. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج١، ص٢٠٨).

(٣) أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي النحاس، **الناسخ والمنسوخ**، تحقيق: محمد عبد السلام محمد، مكتبة الفلاح، الكويت، ط١، ١٤٠٨هـ، ص٧١٢.

(٤) **م ن**، ص ٧١١-٧١٤.

(٥) ابن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، دت، ج٢، ص٤٦٥.

الدلالي الكلّي لها، من خلال إجراء نظرة تكامليّة ترى في آيات القرآن نسيج واحد ومتكامل في تقرير أحكامه التشريعية، وتؤكد على وحدة المحتوى التشريعي للقرآن، لا سيّما في الآيات المتتالية، التي تأتي في سياق دلالي واحد.

إذَنْ لو حاولنا دراسة آية السيف بهذه الطريقة لوصلنا إلى نتائج مخالفة لما هو مُـدَّعَى، لأننا سنرى ما يخالف الفهم القائل بأنّ كفر الكافر هو سببٌ في قتاله، أو هو سببٌ في تشريع الجهاد القتالي، ومن أهم الدلائل التي تُشير إلى ذلك:

أولاً: دلالة الآية التي جاءت بعد آية السيف مباشرةً، وهي قوله ﷻ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة التوبة:٦]، فهي تأكيد واضح وصريح على انسجام آية السيف مع باقي آيات الجهاد القتالي، وذلك من خلال أمره ﷻ بوجوب إجارة المشرك، ليتمكّن من التعرّف على تعاليم الإسلام، ثمّ إنْ رغب بالعودة إلى بلاده وتَرْك بلادنا دون أن يؤمن، وجب علينا إيصاله إلى المكان الذي يأمن فيه على نفسه، أمّا لو كانت آية السيف نسخت كل معاني الصفح والإعراض عن المشركين، ولو كان كفر الكافر هو السبب في قتاله، لما سُوِّغ لنا هذا التعامل الذي أقرّته الآية المقترنة مباشرةً بآية السيف محل الدعوى[١].

ثانياً: الاستثناء المنصوص عليه قبل ذكر آية السيف والمؤكّد عليه مرّة أخرى بعدها، أمّا الاستثناء الأول فهو قوله ﷻ: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [سورة التوبة: ٤]، وأمّا الاستثناء الثاني فقد جاء في قوله ﷻ: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [سورة التوبة:٧][٢]، ويأتي هذا الأمر بالاستقامة على العهود ورفض نبذها عقب ذكر الآية التي فُهِمَت على أنّها مناقضة لما تقرّر في غيرها مِنَ الآيات، مِنْ أنّ سبب الجهاد القتالي ليس هو كفر الكافر، ليتأكّد من خلاله (الاستثناء) على إبطال ذلك الفهم، ومن ثمّ إبطال دعوى النسخ، وإثبات دعوى الانسجام والتكامل بين جميع آيات الجهاد القتالي؛ التي رسمت العلاقة بين الأمة المسلمة وغيرها من الأمم.

---

(١) حول هذه الفكرة انظر: أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه**، ص٩٨-٩٩. والدكتور مصطفى زيد، **النسخ في القرآن الكريم: دراسة تشريعية تاريخية نقدية**، ج٢، ص٥٠٤-٥٠٦.

(٢) انظر: أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه**، ص٩٨-٩٩. والدكتور عبد الرحمن حللي، **حريّة الاعتقاد في القرآن الكريم**، ص١٤٣. والدكتور مصطفى زيد، **النسخ في القرآن الكريم: دراسة تشريعية تاريخية نقدية**، ج٢، ص٥٠٥.

ثالثاً: ثمّ إنْ تابعنا تأمُّلنا في الآيات المقترنة بآية السيف واللاحقة لها لوجدنا التصريح بالسبب والعلّة؛ التي من أجلها استنكر البيان الإلهي أنْ يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله[١]، والتي من أجلها أوجب الله قتالهم والتنكيل بهم بآية السيف، وهذا ما نقرأه مفصّلاً في عدد من الآيات المذكورة عقب تلك الآية، كقوله ﷻ: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلّاً وَلا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [سورة التوبة:٨]، وقوله ﷻ: ﴿اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة التوبة:٩]، وقوله: ﴿لا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلّاً وَلا ذِمَّةً﴾ [سورة التوبة:١٠]، ثمّ التصريح البيّن والواضح في بيان السبب من خلال قوله ﷻ: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ﴾ [سورة التوبة:١٠]، وفي قوله ﷻ: ﴿أَلا تُقَاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة التوبة:١٣].

إنّ هذه القرائن التي جاءت في الترتيب بعد الآية المدروسة، تُعَدّ خير شاهد على نفي كون الكفر سبباً للجهاد القتالي من جهة، ومن جهة أخرى التأكيد على أنّ للجهاد أسباباً أخرى، هي ذاتها الأسباب التي أوضحتها باقي آيات الجهاد القتالي كالاعتداء والظلم والفتنة، وغيرها كما سنرى؛ لأنّه لو كان المعنى المراد من قتال المشركين إنّما هو بسبب كونهم كفاراً لكان ذلك معارضاً لما ذكرته الآيات اللاحقة، ثمّ لما كان هناك أيَّ فائدة دلاليّة أو التشريعيّة من إيراد تلك الآيات، ومن خلال ذلك يتجلّى لنا ضعف وبطلان مقولة النسخ المُدَّعَاة.

ويزداد ذلك تأكيداً إنْ علمنا أنّه لا يوجد من أثبت أنّ مجيء هذه الآيات بعد آية السيف في الترتيب لا ينفي أنّها سابقة عليها في النزول، حتى يصلح القول بأنّ مدلولها منسوخ بما دلت عليه الآية الخامسة[٢] (آية السيف)، أي لا يوجد هناك من قال بأنّ هذه الآيات منسوخة والناسخ لها آية السيف، خصوصاً وأنها جاءت بعدها ومقترنة بها في الترتيب القرآني.

● ومن الاعتراضات التي تنفي مقولة النسخ، استحالة نسخ الكثير من الآيات التي ادُّعِيَ نسخها، فضلاً عن انعدام الحجة الدالة على وجوب النسخ، كقوله ﷻ: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [سورة البقرة:١٩٠]، إذ ليس من العقول عرفاً وشرعاً أنْ يكون الاعتداء والظلم مقبولاً أو مدعوّاً إليه، حتى يُبرَّر لنا القول بنسخ هذه الآية، كما لا

---

(١) انظر: أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه**، ص٩٨-٩٩. والدكتور عبد الرحمن حللي، **حريّة الاعتقاد في القرآن الكريم**، ص١٤٣. وأستاذنا الدكتور تيسير خميس العمر، **العنف والحرب والجهاد**، ص١٥٠.

(٢) انظر: أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه**، ص١٠١.

يمكن أن يكون الاعتداء مذموماً عند الله في حالة، ومسموحاً به في حالة[١] أو حتى محبوباً ومعفـــوّاً عنه[٢]، وتأكيداً على هذا وجدنا **الآلوســـي**[٣] يذكر أنّ من معاني هذه الآية هو تحريم الاعتداء بـــأي ((وجه من الوجوه كابتداء القتال، أو قتال المعاهد، أو المفاجأة به من غير دعوة، أو قتل من نهيتهم عن قتله))[٤]، ثمّ أيّد هذه الرؤية بقوله ((بأنّ الفعل المنفي يفيد العموم))[٥]؛ أي أنّ قوله ﷻ:﴿وَلا تَعْتَدُوا﴾، هو لفظ عام يشمل جميع أنواع وصور الاعتداء، ثمّ إنّ النهي عنه (الاعتداء) لا يقبل النسخ؛ لأنّه ((لو جرى فيه النسخ لكان معناه أنّ الله تعالى يبيح الظلم، وذلك غير معقول في ذاته، فما يؤدّي إليه وهو دعوى النسخ باطل أيضاً))[٦].

ومن تلك الآيات التي يستحيل نسخها قوله ﷻ: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْـــدُ مِـــنَ الْغَيِّ﴾ [سورة البقرة:٢٥٦]؛ لأنّها من النصوص الخبريّة غير القابلة للنسخ، إذ القول بنسخها يتضمّن تكذيب صاحب النسخ، إمّا بإخباره الذي نسخه، أو بالناسخ الذي قرّره، تعالى الله عن ذلك،، كما أنّ الآية تتضمّن حقيقة لا تقبل النسخ وهي التعليل باتضاح دلائل الرشد من الغي[٧]، وبالتالي فهـــي من النصوص التي لا يقبل القول بنسخها بآية السيف.

---

(١) فقد يدعي البعض أنّ الآية ليست منسوخة، وإنما المقصود ينحصر في عدم الاعتداء على الأطفال والنساء وغيرهم ممن لا يجوز قتلهم في المعركة، ولكن هل يا ترى هذا التبرير أو التأويل ينهي المشكلة؟ وهل يكفي للإجابة على من يستنكر كون ممارسة الاعتداء محرّمة على أصناف معينة، ثمّ ما عداهم فالاعتداء عليهم جائز ومدعوّ إليه!؟ ربما يمكنني القول بأنّ مثل هذا الادعاء ســـيزيد في المـــشكلة تعقيداً أكثر منه حلاً. (لقد حاول بعض المفسرين تبني هذه الرؤية لنفي مقولة النسخ، وللإطلاع على ذلك انظر: القرطبي، **الجـــامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص٣٤٦ وما بعدها. والطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج٢، ص١٨٩-١٩٠. وابن كثير، **تفـــسير القرآن العظيم**، ج١، ص٣٤٠-٣٤١).

(٢) انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص١١٠. وعبد الرحمن حللي، **حريّة الاعتقاد في القرآن الكريم**، ص١٤٨. ومصطفى زيد، **النسخ في القرآن الكريم: دراسة تشريعية تاريخية نقدية**، ج٢، ص٦٤٤-٦٤٧.

(٣) **الآلوسي**: (١٢١٧-١٢٧٠هـ)، هو محمود بن عبد الله الحسني الآلوسي، شهاب الدين، أبو الثناء، مفسّر، محـــدّث، أديـــب، مـــن المجددين، من أهل بغداد، مولده ووفاته فيها، كان مجتهداً سلفيّ الاعتقاد، زار العديد من البلاد الإسلامية، وله العديد من المؤلفات، منها: روح المعاني، ودقائق التفسير، وغيرها كثير. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٧، ص١٧٦).

(٤) الآلوسي، **روح المعاني**، ج٢، ص٦٤٨.

(٥) **م ن**، ص ن.

(٦) محمد أبو زهرة، **نظرية الحرب في الإسلام**، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٤٢٥هـ، ص١٩.

(٧) لقد أفاض أستاذنا الدكتور **تيسير خميس العمر** والدكتور **عبد الرحمن حللي**، في نفي دعوى النسخ عن هذه الآية. (للاستزادة حـــول ذلك انظر: أستاذنا الدكتور تيسير خميس العمر، **حرية الاعتقاد في ظل الإســـلام**، دار الفكـــر، دمـــشق، ط١، ١٤١٩هـ، ص٢١٧. الدكتور عبد الرحمن حللي، **حريّة الاعتقاد في القرآن الكريم**، ص١٣٠ وما بعدها. والدكتور مصطفى زيد، **النسخ في القرآن الكريم: دراسة تشريعية تاريخية نقدية**، ج٢، ص٥١٢ وما بعدها. وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **هذا الهرج الأسود: ما السبيل الأمثل للقضاء عليه**، ص٩-١٠. والدكتور رحيِّل محمد غرايْبة، **الحقوق والحريات في الشريعة الإسلاميّة**، دار المنـــار، الأردن، ط١، ١٤٢١هـ، ص٣٣٣ وما بعدها. ومحمد أبو زهرة، **نظرية الحرب في الإسلام**، ص١٩-٢٠)

● ثمّ إنْ تجاهلنا كل ما تقدّم من القرائن الدالة على عدم إثبات دعوى النسخ، بأنْ فرضنا عدم وجودها، ومن ثمّ سلّمنا جدلاً أنّ هذه الآية جاءت مطلقة عن أي قيد وشـرط، وعامـة في كـل المشركين، فإنّه بعيداً عن كلّ ذلك يبقى ما هو معلوم من أنّ للنسخ شروط وأحكام من أهمّها أنّه «لا يتحقق النسخ إلاّ مع التعارض، فأمّا مع إمكانيّة الجمع فلا»[١]، لذا لا يُصار إلى النسخ مع إمكانيّـة الجمع والتوفيق؛ لأنه عند ذلك لا تتحقق المنافاة بين الناسخ والمنسوخ، ولأنّ «إعمال الكلام أولى من إهماله»[٢]، إذ لا يوجد أي موجب لتعطيل عشرات الآيات القرآنية بدعوى النسخ.

وفي موضوع دراستنا هنا يمكن تحقيق ذلك من خلال الجمع والتوفيق بين ما اِدُّعِيَ نسخه من الآيات القرآنيّة، وبين الآية الناسخة، وعندها لا نكون مضطرين للقول بالنسخ، لوجود البديل المتمثّل بتخصيص العام[٣] بالخاص[٤] المعَارِض، أو بتقييد المطلق[٥] بالنص المقيَّد[٦]، عن طريق حمل المطلـق على المقيّد[٧]، علماً أنّ الشروط الواجب توفّرها في تقيد المطلق متوفّرة في النصوص الدالة على الجهاد القتالي، باستثناء ما قد يَدَّعيه البعض من اختلاف السبب في بعضها، ولكن إنْ سلّمنا له بصحّة هذه

---

(١) محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلميـة، بـيروت، ط١، ١٤٢١هـ، ج٣، ص١٥٣. وانظر: عبد السلام بن تيمية، وعبد الحليم بن تيمية، وأحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **المُسَوَّدَة**، تحقيـق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المدني، القاهرة، دط، دت، ص٢٠٦. وابن النجار، **شرح الكوكب المـنير** [المـسمى: بمختـصر التحرير]، تحقيق: الدكتور محمد الزحيلي، ونزيه حماد، دار الفكر، دمشق، دط، ١٤٠٢هـ، ج٣، ص٥٢٩.

(٢) زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم، **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ، ص١١٤ وما بعدها. وانظر: الدكتور أحمد حجي الكردي، **المدخل الفقهي**، ص٢٨-٣٠.

(٣) **العام**: هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد. (انظر: الزركشي، **البحـر المحـيط في أصـول الفقـه**، ج٢، ص١٧٩. والآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٢، ص٤١٣. وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **أصول الفقه: مباحث الكتاب والسنة**، ص١٤٧).

(٤) **الخاص**: اللفظ الدال على مسمّى واحد، سواء كان فرداً أو نوعاً أو صنفاً، وأمّا **التخصيص**: فهو قصر اللفظ على بعـض أفـراده. (انظر: الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج٢، ص٣٩٢-٣٩٣. وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **أصول الفقه: مباحث الكتاب والسنة**، ص٢٠٦).

(٥) **المطلق**: هو اللفظ الدال على الفرد الشائع في جنسه. (انظر: الزركشي، **البحر المحيط في أصـول الفقـه**، ج٣، ص٣-٥. وأسـتاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **أصول الفقه: مباحث الكتاب والسنة**، ص١٤٣).

(٦) **المقيّد**: وهو كل لفظ أدخل على إطلاقه ما يقيده بشكل ما، بحيث لا يدل على أي فرد شائع في جنسه. (انظر: الآمدي، **الإحكـام في أصول الأحكام**، ج٣، ص٥. وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **أصول الفقه: مباحث الكتاب والسنة**، ص٢٠٦).

(٧) لقد نبّه على ذلك ودعا إليه عدد من المعاصرين، وللإطلاع على ذلك انظر: عبد الوهاب خلاف، **السياسة الشرعية: أو نظام الدولة الإسلاميّة في الشئون الدستورية والخارجية والمالية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٦، ١٤١٨هـ، ص٧٨-٧٩. وأستاذنا الدكتور وهبـة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص١١٨. وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **هذا الهرج الأسود: ما السبيل الأمثل للقضاء عليه**، ص٩. وسورحمن هدايات، **التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخـل دولـة واحـدة**، ص٨٨. والدكتور وهبة الزحيلي، **حق الحريّة في العالم**، ص٢١٧. والدكتور يحيى هاشم حسن فرغل، **الإسلام وقضية السلام**، دار البيان للنشر، القاهرة، ط١، ١٤٢٠هـ، ص٣٧-٣٨.

الدعوى، فهي لا تُعَدّ مشكلة أو مانعة من حمل المطلق على المقيّد، إذ يَشْتَرِط علماء الأصول لتقييد المطلق أن يكون النصّان متفقين في الحكم والسبب، أو في الحكم فقط وإنْ اختلف السبب؛ أي ــ على أقل تقدير ــ لابدّ من أنْ يكون الحكم واحداً في جميع تلك الآيات، وأمّا اختلاف السبب فلا يُعدّ مؤثراً، وهذا عند معظم الفقهاء إنْ لم نقل عند كلهم [١].

ومقتضى هذا الكلام أن يتم التوفيق بين كل الآيات الدالة على الجهاد القتالي، وذلك عن طريق حمل المطلق على المقيّد[٢]، فنحن نعلم أنّ بعض الآيات جاءت مقيّدة بوجوب القتال في حالات الاعتداء وما في معناه، وأنّ بعضها الآخر جاءت مطلقة عن أي قيد ــ إن سلمنا بذلك كما قلت ــ، كآية السيف موضوع الدراسة، والقاعدة تقضي أنْ يُفَسَّر المطلق على ضوء المقيّد[٣]، وبمعنى آخر

---

(١) انظر: الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج٣، ص٩. والدكتور البوطي، **أصول الفقه: مباحث الكتاب والسنة**، ص٢٣٧.

(٢) قاعدة حمل المطلق على المقيّد من القواعد المعروفة عند الأصوليين، وللتوسع حولها انظر: الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج٣، ص٥ وما بعدها. والشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، ص٢٧٩.

(٣) يعترض الدكتور **محمد خير هيكل** على ذلك، بدعوى وجود دليل يمنع التقييد، وأنه من الشروط التي يجب توفرها في هذه القاعدة أن لا يكون هناك دليل مانع، ولكن الغريب أنّ الدكتور **هيكل** راح ينحت لنفسه دليلاً مصطنعا علّه يقوّي ما يريد الوصول إليه، فلجئ إلى كتب التاريخ علّها تسعفه ــ التي تحوّلت عنده إلى كتب أدلة يستنبط منها الأحكام التشريعيّة ــ وليذكر منها بعض العبارات التي تتحدّث عن خروج قادة الجيوش الإسلامية إلى القبائل المختلفة وعرضهم على قادتها الدخول إلى الإسلام، وأنهم إن لم يفعلوا فسيكون الفيصل بينهم هو القتال، ثمّ إنّ موطن الغرابة في كلامه أنّه سرعان ما راح يستنتج من هذه الحوادث دعوى مفادها أنّ هناك إجماعاً للصحابة مفاده وجوب قتال الكفار لكفرهم، وإجماع الصحابة يعدّ دليلاً مانعاً من التقيد، ولكن حبّذا لو أكمل معروفه في حلّ هذه الإشكاليّة وأشار لنا عن الفقيه أو الكتاب الذي نقل هذا الإجماع عن الصحابة، وأنّ كل الصحابة كانوا يروا في كفر الكافر سببا لقتاله، وذلك حتى يصلح أن يكون هذا الدليل حجة في منع التقيد، ثمّ إنّ غاية ما تدل عليه النقول التاريخيّة أنّ قادة الجيوش كانوا يَدْعون القبائل قبل قتالها وأنّهم كانوا يخيرونهم بين الإسلام أو القتال أو الجزية ــ للبعض ــ وهذا ليس موضوع خلاف وبحث، فالتساؤل الذي يَرِد هنا، هو ما الدّافع الذي كان سببا في تحريك الجيوش الإسلامية، وأمّا موضوع التخيير قبل القتال فهي من مقتضيات القتال وضوابطه، وتأتي بعد وجوب القتال وقبل ممارَسته، أي مرحلة السبب المحرّض على القتال تسبق مرحلة التخيير، ولكل مرحلة سياقها الخاص وسماتها الخاصّة.

ثم ادعى أنّ من شروط حمل المطلق على المقيّد، ألاّ يمكن الجمع بينهما فإنّ أمكن الجمع بينهما فهو أولى، ورأى أنّ في مثالنا يمكن الجمع بينهما بإعمال النصوص المقيد فيما يدل عليها منطوقها من مشروعية قتال المعتدين، وإعمال النصوص المطلقة على إطلاقها، الدّال على مشروعية قتال المعتدين وغير المعتدين، وبالتالي تكون النصوص المقيد حالة من حالات النصوص المطلقة، وأما ما يتسبب به الجمع بين النصوص من مخالفة مفهوم المخالفة الذي يدل عليه النص المقيد، فمتسامح عنه، لأننا إن حملنا المطلق على المقيد فإننا سنخالف منطوق الآية المطلقة وذلك في حالة كونهم غير معتدين، ومخالفة المفهوم مرجوحة.

بدايةً هذا الشرط لم ينقل إلاّ عن **ابن الرفعة** من الأصوليين، وربّما لم يُذكر عندهم لأنّ قاعدة حمل المطلق على المقيّد هي ذاتها نوعٌ من أنواع الجمع والتوفيق بين النصوص، وهذا الشرط يُعمَل به في حالة إمكانيّة التوفيق بعيداً عن حمل المطلق على المقيّد، وهذا ما لا يتحقق في مثالنا لعدم إمكانيّة الجمع إلاّ من خلال حمل المطلق على المقيد، لأننا إنّ عملنا بالآيات المطلقة سنكون خالفنا منطوق النص المقيّد، وأما دعوى الاقتصار على مخالفة مفهوم المخالفة في حالة الجمع فهي باطلة، فليس التحريم الخاص بقتال غير المعتدين هو مفهوم مخالفة من قوله تعالى ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ ﴾ [سورة البقرة: ١٩٠]، وإنّما فُهِم من منطوق الآية ذاتها لأنّ الله ﷺ أتبع في الآية ذاتها قائلاً ﴿وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾، والاعتداء له العديد من الصور منها قتال من لم

أي أنّ الله ﷻ أذن بالقتال ولكنّه «تارةً ذكره مقروناً بسببه، وتارةً ذكره مطلقاً، اكتفاءً بعلم السبب في آيات أخرى»[١]، وبالتالي لم يَعُدْ هناك أي موجب لتقرير تعارض آيات الجهاد القتالي مع بعضها البعض، أو حتى أيّ موجب للقول بنسخ المطلق للمقيّد، «وكيف تكون الآيات المقيّدة منسوخة مع أنّ وجوب القتال لدفع العدوان مجمع عليه، و لم يقل بنسخ هذا الوجوب أحد»[٢]؟!

وطالما أنّ الجمع والتوفيق ممكناً فإنّه لا يُصار إلى القول بالنسخ، إعمالاً للكلام، وتحقيقاً لشموليّة النصوص القرآنيّة وتفسيرها لبعضها البعض، وانسجاماً مع وحدة النص القرآني وتكامله، وهذا فضلاً عن القول بأنّ الآية في منطوقها تتحدّث عن صنف خاص من المشركين، وأنّ الأمر بقتالهم مبنيّ على كونهم البادئين بالاعتداء والقتال، وكونهم الناكثين للعهود والمواثيق، ﴿أَلا تُقَاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُم أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [سورة التوبة:١٣].

وأخيراً نصل من خلال ما تقدّم إلى نفى دعوى النسخ الخاصّة بما سُمِّي آية السيف؛ والتي وصلت حدّاً من الإفراط تحوّلت فيه ـــ عند البعض ـــ إلى «شهوة النسخ»، وقد أفردتها بدراسة مفصّلة ومستقلّة نظراً لما تتمتّع به من أهمّيّة زائدة في موضوع الدراسة، وأمّا باقي الآيات والنصوص الدّالة على مشروعيّة الجهاد القتالي فهي أقلّ منها محوريّة وإشكاليّة، ولذلك سأرجئ دراستها للفقرات اللاحقة، وذلك حتى لا نقع بالتكرار والإطالة.

ثانياً: علّة الجهاد القتالي عند الفقهاء

إنّ للخطأ الحاصل في فهم الرؤية الفقهيّة الخاصّة بهذه المسألة، الأثر الأكبر في الخلط بين الممارَسات الجهادية، والممارَسات الإرهابية[٣]؛ أي أنّه بسبب اللبس الحاصل في تمحيص العلّة التشريعيّة للجهاد القتالي، تحوّلت الكثير من الممارَسات الجهاديّة إلى ممارَسات إرهابيّة، وتمّ تجاوز نقاط الاختلاف والافتراق بين كلا الظاهرتين، وأصبحنا نشاهد من الممارَسات الإرهابيّة التي يتفطّر لها

يعتدي علينا، وهو ما يدعمه سياق الآية، وبذلك يكون قتال غير المعتدين منصوص علي بمنطوق الآية المقيّدة، وبالتالي إنْ عملنا بنص المطلق على إطلاقه نكون قد خالفنا دلالة النص المقيّد، وبناءً على ذلك تنتفي هذه الدعوى، ويظهر لنا أنّ الجمع بين النصوص كبديل عن النسخ يتجلّى فقط من خلال حمل المطلق على المقيّد. (حول هذه الدعوى انظر: الدكتور محمد خير هيكل، **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، دار البيارق، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ، ج١، ٦٢٣-٦٢٥. وحول كلام **ابن الرفعة** انظر: الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج٣، ص٢٠. والشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، ص٢٨٢).

(١) عبد الوهاب خلاف، **السياسة الشرعية: أو نظام الدولة الإسلاميّة في الشئون الدستورية والخارجية والمالية**، ص٧٨.

(٢) **م ن**، ص٧٨-٧٩.

(٣) حتى أنّ البعض أصبح يرى أنّ من أهداف الجهاد في الشريعة الإسلاميّة وحِكَمِه قتل الكافرين وإبادتهم ومحقهم، وأنّ من أهدافه أيضاً **إرهاب الكفّار**، ولا ندري هل المقصود من استخدام مفردة الإرهاب في هذا السياق الإشارة إلى الدلالة اللغويّة أم الدلالة العرفيّة والمفاهيميّة الشائعة؟!. (انظر: سعيد عبد العظيم، **تحصيل الزاد لتحقيق الجهاد**، ص٨٨-٨٩).

قلب الإنسانيّة ألماً وحزناً، وكل ذلك تحت مظلة القيام بواجب الجهاد القتالي، حتى صار الواحد منّا يمزّق شِرعَة الإسلام باسم الإسلام.

ونظراً لما تتمتع به هذه المسألة من أولويّة زائدة في عمليّة الكشف عن علاقة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم، خُصّص لها حيّزٌ كبيرٌ من اهتمامات الباحثين وكتاباتهم، سيّما وأنّها تُعَدّ من أكثر أحكام الجهاد إشكاليّة وصعوبة، ويرجع ذلك إلى عدم الوضوح؛ الذي يكتنف الموروث الفقهي، أو الاجتهادات الفقهيّة الخاصة بها، كما يرجع ذلك إلى وجود عدد من التساؤلات التي يمكن أنْ تثار حول تلك الاجتهادات، وهذه الظروف والأسباب جعلت من البحث عن علّة الجهاد القتالي مثاراً للجدل والاختلاف بين العلماء المعاصرين.

لقد حاول عدد من الباحثين الكشف عن الباعث الثّاوي خلف مشروعيّة الجهاد القتالي في الشريعة الإسلاميّة، بيد أنّ المثير في جلّ تلك المحاولات أنّها اقتصرت في دراستها على الأقوال الفقهيّة؛ التي تمّ اجتزأها من سياقاتها التاريخيّة والواقعيّة، ومن ثمّ تطبيقها على واقعنا المعاصر دون أي مراعاة لاختلاف السياقات، ثم إنّ هناك بعضَ المحاولات التي لم تستطع التوفيق بين الاجتهادات الفقهيّة وبين معطيات الواقع الراهن، فأخذت تحاول البحث عن مبرّرات ومخارج من أقوال الفقهاء، يمكن الوصول من خلالها إلى علّة الجهاد القتالي أو الوصول إلى أسبابه وبواعثه في الشريعة.

وفي هذا الخصوص يرى معظم الباحثين ـ عند دراستهم لعلّة الجهاد القتالي لدى الفقهاء ـ، أنّ **جمهور الفقهاء** يقولون بأنّ العلّة هي **الحرابة**، في حين يرى أتباع المذهب **الشافعي** أنّ العلّة هي **الكفر**، وكثيراً ما يُستَدَلّ على ذلك بما يذكره الفقهاء أثناء حديثهم عن الأصناف التي لا يجوز قتلهم، كالأطفال والنساء والشيوخ وغيرهم، ويدعّمون أقوالهم بالأحاديث والآثار التي دلّت على تحريم قتل هذه الأصناف، معلّلين ذلك بكونهم ليسوا من المحاربين، وهذا يعني أنّ تلك الطائفة من الدارسين استثمروا التعليلات الفقهيّة الخاصّة بالأصناف التي يحرم قتلها أثناء الجهاد، وقاموا باستخلاص علّة الجهاد القتالي منها.

بيد أنّ التحقيق فيما قاموا به يُظْهِر عدم صحّة هذا الاستنتاج؛ الذي ذُكِر على أنّه يُمثِّل الرؤية الفقهيّة الخاصّة بعلّة الجهاد القتالي[1]؛ وسبب ذلك الخطأ في استنتاج علّة الجهاد القتالي عند الفقهاء،

---

(١) هناك العديد من الباحثين وقعوا بذلك، عندما أكدوا على نسبة تلك الرؤية للفقهاء، أذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر، أستاذنا الدكتور **البوطي**، **والزحيلي**، والشيخ **أبو زهرة**، وغيرهم كثير. (للاطلاع على أقوالهم انظر: أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **الجهاد في الإسلام**، ص٩٤ وما بعدها. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، ص١٠٦ وما بعدها. ومحمد أبو زهرة، **نظرية الحرب في الإسلام**، ص١٧ وما بعدها. وعبد الرحمن حللي، **حريّة الاعتقاد في القرآن الكريم**، ص١٢٩. وعبد اللطيف عامر، **أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإسلامية**، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ، ص٦١-٦٣. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **موقف الإسلام من غير المسلمين خارج المجتمع الإسلامي**، بحث ضمن كتاب: **معاملة غير المسلمين في الإسلام**، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، الأردن، المطابع التعاونية، عمان، دط، ١٩٨٩م، ج١، ص٣٠٠ وما بعدها).

عدم التفريق بين أقوالهم في سبب قتل الكافر أثناء المعركة هل هو الكفر أم الحرابة؟، وبين أقوالهم التي تتحدّث عن طبيعة الجهاد وأسبابه، وهل من أسبابه تحقّق الحرابة أو الاعتداء أم لا؟، فالمشكلة التي وقع بها أولئك الباحثين تكمن في إسقاط الأقوال الفقهيّة الخاصّة بمسائل معيّنة (قتل الكافر في المعركة) على مسائل أخرى (علة الجهاد) مخالفة تماماً لطبيعة وخواص الأولى، دون الانتباه للفروق الجوهريّة بين كلٍّ منها، ودون الانتباه لخاصيّة تلك الأحكام التي تمّ استثمارها في غير المراد الفقهي منها.

فالحديث عن العلّة المتعلّقة بمن يجوز ومن لا يجوز قتله من الأعداء عند التقاء الجيش الإسلامي بجيش الكفّار، لا يمكن أنْ توظّف في إثبات دعوى قيام الجهاد عند الفقهاء على فلسفة ردّ الحرابة، كما لا يمكن إثبات نسبة ذلك لهم، لأنّ مجال تطبيق هذه المسألة عند الفقهاء، هو ساحة المعركة؛ أي بعد وجوب الجهاد القتالي شرعاً، أي عند تحققه وممارَسته، وبمعنى آخر أنّ هناك جيشاً إسلاميّاً خرج لملاقاة العدو، وبعد خروجه هناك عدد من الضوابط التي ذكرها الفقهاء لتنظّم هذا اللقاء منها بيان الأصناف التي لا يجوز الاعتداء عليهم بالقتل، وبيان العلّة التي منعت من قتلهم، وهذا يختلف عن محلّ بحثنا المتمثل ببيان العلّة التي خرج بسببها الجيش لملاقاة العدو، وهذا يؤكد على دخول كلام الفقهاء المتعلّق بعلّة من يجوز ومن لا يجوز قتله من الكفار تحت بند قيود وضوابط الجهاد الإسلامي، وأمّا ما هو السبب أو العلّة الموجبة للجهاد، فهي مرحلة تسبق وقوع القتال وتحوّله إلى حقيقة ممارسّة، وتسبق الحديث عن تلك الضوابط والقيود.

ولكن ينبغي الانتباه إلى أنّ هدفي من هذا الاعتراض إنّما هو تحرير محلّ البحث، وليس المقصود ترجيح الحرابة كعلّة للجهاد القتالي على غيرها، فالذي أُريده فقط بيان الإشكال الحاصلة في استنباط العلّة المنسوبة للفقهاء، من قبل بعض المعاصرين.

وفي ظل ذلك أصبح من الواجب البحث عن الرؤية الفقهيّة من خلال المظان التي تحدّث فيها الفقهاء عن علّة الجهاد القتالي لا عن علّة قتل من لا يجوز قتله؛ حتى نضمن عدم الوصول إلى نتائج مخالفة لما هي عليه الاجتهادات الفقهيّة الخاصّة بمحل البحث، وهذا لا يعني إنكار الاستفادة من آراء الفقهاء المنقولة عنهم في علّة قتل من لا يجوز قتله، وإنّما يعني عدم صحّة تحويل هذه المسألة إلى مسألة مركزيّة، وأنّها هي التي تعبّر عن رؤية الفقهاء في علّة الجهاد القتالي.

هناك الكثير من العبارات الفقهيّة المؤكّدة على عدم دقّة الاستنتاج القائل بأنّ علّة الجهاد القتالي عند جمهور الفقهاء هي الحرابة أو الاعتداء[١]، وهي تشير بذلك إلى أنّ طبيعة الجهاد ـــ وفق الرؤية الفقهيّة ـــ تقوم على مشروعيّة قتال الكفار ابتداءً وإنْ لم يحصل منهم أي لونٍ من ألوان الحرابة أو

(١) وسواء أقلنا أنّ معنى «الحرابة» يشمل كل من الوقوع الفعلي للعدوان، وظهور القصد المؤدي للعدوان، أو لم نقل بذلك فالأمر سيّان، لأنّ المشكلة في أساس نسبة هذه الرؤية للفقهاء. (حول هذا التفسير لمعنى الحرابة انظر: أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه**، ص١٠٨).

الاعتداء، ولكن قبل ذكر تلك العبارات المنقولة عن الفقهاء، لابدّ من الاعتراف بعدم وجود نصوص فقهيّة صريحة أو فقرات مستقلّة أو حتى أي عناوين ظاهرة وصريحة، قامت بدراسة علّة الجهاد القتالي، وكلّ ذلك بالرغم من خطورة وأهميّة هذه المسألة، لذا فإنّ مجمل ما يذكره الفقهاء عبارة عن نصوص وعبارات تُشير بدلالتها إلى بيان طبيعة الجهاد القتالي عندهم، ونذكر من هذه العبارات؛ التي تُعدّ هي المعنيّة ببيان سبب الجهاد القتالي عند الفقهاء، والتي تؤكّد أيضاً على وجوب الجهاد القتالي وإنْ لم يكن هناك أيّ اعتداء من المشركين، ما يلي:

أولاً: التكرار المستمر من قبل مختلف المذاهب الفقهيّة على مسألة التدرج التشريعي في مراحل الجهاد القتالي ـــ التي سبق بيانها ـــ، وقضيّة نسخ اللاحق من تلك المراحل للسابق منها، حتى وصوله إلى المرحلة الأخيرة التي ذُكِرت في آية السيف، والتي تمّ الاستقرار عليها من خلال التأكيد على اعتمادها، ونسخ كل المراحل السابقة لها[1]، ومفاد هذه المرحلة عندهم مشروعيّة قتال الكفّار ابتداءً، وإنْ لم يكونوا قد بدؤونا هم بالقتال أو الاعتداء، وذلك يوحي بأنّ العلّة ليست هي الحربيّة (القتال)، أو الاعتداء، وإنّما القتال هو لجميع المشركين، سواء حاربوا أم لا، وقد لخّص ذلك **ابن قيم الجوزية**، عندما ذَكر أنّ القتال «كان محرَّما، ثم مأذوناً به، ثم مأموراً به لمن بدأهم [أي المسلمين] بالقتال، ثم مأموراً به لجميع المشركين»[2]؛ أي أنّ الله ﷻ أمر ـــ في المرحلة الأخيرة ـــ بقتال كل المشركين حتى يكون الدين كلّه لله[3].

ثانياً: الأمر الآخر الذي يُشير إلى عدم اشتراط الحرابة في قتال الكفّار، ما يذكره الفقهاء من انقسام الحكم التكليفي للجهاد القتالي إلى نوعين، **الأول**: ويندرج تحت «**فرض الكفاية**»[4]، **والثاني**: ويندرج تحت «**فرض عينيّ**»[5]، ثمّ تصريحهم بأنّ النوع الثاني يتجلّى في عدّة صور وحالات، من أهمّها

---

(١) هذه الرؤية منقولة عن مختلف المذاهب الفقهيّة، بما فيهم المذاهب التي يُنسَب إليها القول بالحرابة كعلّةٍ للجهاد القتالي، وهذا ما سبق دراسته وإيضاحه، وللاستزادة حولها، انظر: ص١٨٠.

(٢) محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **الجهاد في سبيل الله**، ص٢٨. وانظر: ابن قيم الجوزيّة، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلاميّة، الكويت، ط١٤، ١٤٠٧هـ، ج٣، ص٦٤ وص١٤٣. ومحمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج١، ص١٣١-١٣٢.

(٣) انظر: ابن قيم الجوزية، **الجهاد في سبيل الله**، ص٢٣. وابن قيم الجوزيّة، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ج٣، ص١٤٣.

(٤) **فرض الكفاية**: (أو الواجب الكفائي) هو ما طلب الشارع فعله من مجموع المكلفين، لا من فرد بعينه، فإذا قام به البعض فقد تأدّى، وسقط الإثم عن الباقين، وقد سُمِّي كفائياً؛ لأن قيام بعض المكلفين به يكفي للوصول إلى مقصد الشارع. (انظر: الدكتور محمد مصطفى الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ط٦، ١٤١٢هـ، ص٢٥٦. وسعد الدين مسعد هلالي، **المهارة الأصوليّة وأثرها في النضج والتجديد الفقهي**، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الكويت، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢٤٥).

(٥) **فرض العين**: وهو ما طلب الشارع فعله من كل فرد من أفراد المكلفين، وسُمِّي عينياً؛ لأنّ خطاب الشارع يتوجّه إلى كل مكلف بعينه، ولا تبرأ ذمته منه إلاّ بأدائه بنفسه، ولا تجزئه قيام مكلف آخر به. (انظر: الدكتور محمد مصطفى الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ص٢٥٦. ومحمد الخضري بك، **أصول الفقه**، ص٣٩-٤٠).

عندما يحاول المشركون الاعتداء على إحدى البلاد الإسلاميّة، وهذا يُشير بدوره إلى اعتبار الجهاد الذي يدخل تحت مُسمّى فرض الكفاية، نوعاً آخر غير ردّ الاعتداء أو دفع الحرابة، وهو قتال الكفّار مطلقاً، وإنْ لم يتحقق أو يظهر منهم الاعتداء، وإلاّ ما معنى ذلك التقسيم الفقهي، وما الغاية من التفريق بينهما؟ ثمّ لو كان الجهاد في حالة فرض الكفاية هو لدفع الاعتداء والحرابة لما جاز تأخيره ولتعيَّن القيام به ــ كما سبق وأشرت ــ على كلّ فرد من المسلمين.

من جهة أخرى فقد صرّح عدد من الفقهاء على أنّ الجهاد الكفائي، يشتمل على الكثير من الصور منها **قتال الكفار ابتداءً وإنْ لم يقاتلونا**، مؤكدين بذلك على عدم الاعتداد بالحرابة كوصف مؤثر في قتال المشركين[1]، وهذا ما أشار إليه **الزيلعي**[2] عندما فسّر معنى كون الجهاد فرض كفاية، فقال: ((الجهاد فرض كفاية ابتداءً)؛ يعني يجب علينا أنْ نبدأهم بالقتال وإنْ لم يقاتلونا)[3]، ثمّ راح يُدلل على ذلك بطائفة من الآيات والأحاديث؛ التي رأى أنّها جاءت عامّة ومطلقة وخالية من أي شرط أو قيد، سواء الحرابة أو غيرها.

ثالثاً: من ذلك أيضاً ما يقتضيه كلام الفقهاء أثناء الحديث عن أقلّ عددٍ مِنَ المرّات، يمكن أنْ يمارَس فيها الجهاد القتالي خلال العام الواحد، وضمن الظروف والحالات الطبيعيّة، ففي هذا

---

(١) للتوسّع حول ذلك انظر: المرغيناني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٥٣. والزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج٣، ص٢٤١. وعبد الرحمن بن محمد بن سليمان، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، دت، ج١، ص٦٣٢. وابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص١٢٢-١٢٣. وعلي بن الحسين بن محمد السغدي، **فتاوى السغدي**، تعليق: الدكتور عبد الجواد خلف، دار البيان، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ، ج٢، ص٩٣٦. والسرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٣. والكاساني، **بدائع الصنائع في ترتب الشرائع**، ج٦، ص٥٧-٥٨. وابن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج٢، ص٢٧٤. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٣٦. والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٤٢. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص٦. والدمياطي، **إعانة الطالبين: على حلّ ألفاظ فتح المعين**، ج٤، ص٢٩٤. وسليمان البجيرمي، **حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب**، ج٤، ص٢٤٧. وسليمان الجمل، **حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج**، ج٥، ص١٨٠ وما بعدها. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٦١ وما بعدها. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٦١. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٤٩٢-٤٩٣. ومجد الدين أبي البركات، **المحرر في الفقه**، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، دت، ج٢، ص١٧٠. وابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٤٥-١٤٧. وأبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الفكر، بيروت، دط، ١٤١٥هـ، ج١، ص٣٠٥.

(٢) **الزيلعي**: (ت٧٤٣هـ)، فخر الدين، عثمان بن علي بن محجن الزيلعي، فقيه حنفي، قدم القاهرة، فأفتى ودرّس فيها، وتوفي فيها، كان مشهوراً بمعرفة الفقه، والنحو، له العديد من المؤلفات، وكان قد وضع شرحاً على ((كنز الدقائق)) سمّاه ((تبيين الحقائق))، ومن مصنّفاته أيضاً شرح الجامع الكبير. (انظر: عبد الحي اللكنوي، **الفوائد البهية**، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، ص١٩٤. والزركلي، **الأعلام**، ج٤، ص٢١٠).

(٣) عثمان بن علي الزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، دار المعرفة، بيروت، ط٢، دت، ج٣، ص٢٤١. وانظر: المرغيناني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٥٣. وعبد الرحمن بن محمد بن سليمان، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، ج١، ص٦٣٢. وعلي بن الحسين بن محمد السغدي، **فتاوى السغدي**، ج٢، ص٩٣٦.

الخصوص نجد أنّ كل الفقهاء يرون بأنّه ينبغي على الإمام أنْ يرسل كلّ سنة ــ على الأقل ــ جيشاً من المسلمين لقتال العدو في بلادهم[١]، وهذا الكلام يؤكّد على أنّ الحدّ الأدنى للجهاد أنْ يمارس في كل عام مرّة، وذلك إنْ لم تدعُ الضرورة إلى خلاف ذلك، كأنْ يكون الطريق غير آمن، أو يكون المسلمون في حالة ضعف[٢].

في حين يرى **بعض المالكيّة** عدم جواز ترك الجهاد لمدّة سنة كاملة، وسواء أكان ذلك في حالة الأمن أم في حالة الخوف[٣]، ويعللون ذلك بأنّ «فساد الكفر لا يعدله فساد»[٤]، أو لأنّ في ذلك «إعلاء كلمة الله، وإذلال الكفر»[٥]، ومقتضى هذا الكلام ــ وبأدنى تأمّل ــ، يُشير إلى ما سبق ذِكْره من قيام الجهاد في المنظور الفقهي على مبدأ قتال الكفّار وإنْ لم يبدؤونا هم بالقتال أو الاعتداء أو الحرابة، وإلاّ ما معنى إلزام إمام المسلمين بإرسال الجيوش الإسلاميّة لقتال العدوّ، إنْ كان ذلك الإرسال أو حتى القتال نفسه يتوقّف على أمرٍ خارجٍ عن إرادته وفعله، وهو وجود الحرابة أو الاعتداء من غير المسلمين[٦].

---

(١) حول هذا المعنى انظر: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، ج١، ص٦٣٢. وابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص١٢٣. وأحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير**، ج٢، ص١٧٦. وابن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج٢، ص٢٧٤. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٣٥. والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٤٢. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص٧. والدمياطي، **إعانة الطالبين: على حلّ ألفاظ فتح المعين**، ج٤، ص٢٩٤. وسليمان البجيرمي، **حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب**، ج٤، ص٢٤٧. وسليمان الجمل، **حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج**، ج٥، ص١٨٠. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٦٢. والشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٥، ص٢٢٨-٢٢٩. والنووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج١٠، ص٢٠٨-٢٠٩. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٦٢. والمرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١١٧. ومحمد بن مفلح(ت٧٦٣هـ)، **الفروع**، ج٦، ص١٩٠. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص٧. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٤٩٦-٤٩٧. وابن مفلح (ت٨٨٤هـ)، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٨٢. ومجد الدين أبي البركات، **المحرر في الفقه**، ج٢، ص١٧٠. وابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٤٨.

(٢) انظر: **المراجع السابقة**، ن ص.

(٣) انظر: أحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير**، ج٢، ص١٧٦.

(٤) محمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٣٥.

(٥) أحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير**، ج٢، ص١٧٦.

(٦) وقريب من هذا المعنى ما نجده عند البعض من استحباب الإكثار من ممارَسة الجهاد، فقد نصّ **الشيرازي** تحت فقرة الإكثار من الجهاد على أنّه «يستحب الإكثار منه»، ومعلوم أنّه لا يستحب الإكثار من شيء إلاّ إذا كان تحققه مرتبط بإرادة المرء، إضافة إلى أنّ الجهاد عندما يكون دفعاً لحرابة أو اعتداء، لا يمكن أنْ يُقال عنه بأنّه مستحب، ففي هذه الحالة يكون فرضاً عينيّاً، أو كفائيّاً على أقل تقدير. (الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٥، ص٢٧٧. وانظر: الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٤٢. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص٦).

رابعاً: ومما يُشير إلى أنّ الأصل عند الفقهاء قتال الكفار وإنْ لم يقاتلوننا، أو يعتدوا علينا، ما نجده عند عدد منهم من عبارات تُصرّح بوجوب الجهاد القتالي ابتداءً، وذلك دون أيّ اعتبارٍ أو ذكرٍ لشرطِ الحرابة، أو قيدِ الاعتداء، وهذا ما نلاحظه عند بعض فقهاء المذاهب؛ التي نُقلَ عنها القول باشتراط الحرابة أو الاعتداء كعلّة مؤثّرة في مشروعيّة الجهاد القتالي، ومن ذلك مثلاً:

- ما جاء عند **ابن الهمام**[(١)] و**العيني**[(٢)] من الحنفيّة؛ اللّذين نصّا على أنّ قتال الكفار «(واجب وإنْ لم يبدءونا)؛ لأنّ الأدلة الموجبة له لم تقيّد ببداءتهم»[(٣)]؛ أي يجب علينا أنْ نبدأهم بالقتال وإنْ لم يقاتلونا هم أو يبدؤونا بالقتال، وقد استدل **ابن الهمام** على ذلك بالنصوص القرآنيّة العامّة، كقوله ﷻ: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [سورة التوبة:٥]، وقوله ﷻ: ﴿وقاتلوهم **حتى** لا تكون فتنةٌ﴾ [سورة البقرة:١٩٣]، وذكر أنّ كل ما يعارضها من النصوص القرآنيّة المقيّدة منسوخ، ولا يؤخذ بحكمه[(٤)]، كما استدلّ على ذلك بحديث رسول الله ﷺ، الذي يقول فيه: «أُمرت أنْ أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله»[(٥)]، ثم قال: إنّ «الحديث يوجب أنْ نبدأهم بأدنى تأمل»[(٦)].

- وما نجده عند الإمام **السرخسي**[(٧)] في قوله: «وأما بيان المعاملة مع المشركين، فنقول الواجب دعائهم إلى الدين، **وقتال الممتنعين منهم من الإجابة**»[(٨)]، وهذا الكلام يحمل دلالة واضحة

---

(١) **ابن الهمام**: (٧٩٠-٨٦١هـ)، وهو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي، ثم الإسكندري، إمام من علماء الحنفية، عالم بأصول الديانات، والتفسير، والفرائض، والفقه، واللغة، والمنطق، ولد بالإسكندرية، ونبغ بالقاهرة، له العديد من المؤلفات، منها: التحرير، في أصول الفقه، وغيره. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٦، ص٢٥٥).

(٢) **العيني**: (٧٦٢-٨٥٥هـ)، وهو محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، بدر الدين العيني الحنفي، مؤرخ، وفقيه، ومن كبار المحدثين، أصله من حلب، ومولده في عينتاب، وإليها نسبته، وكان قد ولي منصب الحسبة في القاهرة، وقضاء الحنفية، ثم عكف على التدريس والتصنيف حتى توفي في القاهرة، من مؤلفاته: عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، والمسائل البدرية، في الفقه، وغيرها عشرات الكتب، في مختلف العلوم. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٧، ص١٦٣).

(٣) ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص١٩٣. وانظر: العيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٤٩٣. والمرغيناني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٥٣. وأبي البركات حافظ أحمد فخر الدين أفندي، **إرشاد العباد إلى الغزو والجهاد**، ص٤.

(٤) انظر: ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص١٩٣. عبد الرحمن بن سليمان، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، ج١، ص٦٣٢.

(٥) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: الإيمان، باب: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [سورة التوبة:٥]، ج١، ص١٧، رقم: ٢٥. وأخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: الإيمان، باب: باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله محمد رسول الله، ج١، ص٥١، رقم: ٢٠، واللفظ له.

(٦) ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص١٩٣.

(٧) **السرخسي**: (ت٤٨٣هـ)، وهو محمد بن أحمد بن سهل السرخسي، أبو بكر، شمس الأئمة، قاض، من كبار الأحناف، مجتهد، من أشهر كتبه: المبسوط، وهو في الفقه، أملاه وهو سجين في جب أوزجند، بفرغانة، وكان سبب سجنه كلمة نَصَحَ بها الخاقان، ولما أُطلق سكن فرغانة حتى توفي، وله من الكتب شرح مختصر الطحاوي، وشرح الجامع الكبير للإمام محمد. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٥، ص٣١٥).

(٨) السرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٢.

على وجوب قتال كلّ مشرك لا يستجيب لنداء الدعوة إلى الدين الإسلامي، وقد أشار **ابن تيمية** إلى ذات المعنى عندما قال: «فكلّ من بلغته دعوة رسول الله ﷺ إلى دين الله؛ الذي بعثه به فلم يستجيب له فإنّه يجب قتاله ﴿حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾»[١] [سورة الأنفال:٣٩]، ونجد ذلك أيضاً عند **المواق**[٢] من المالكيّة في قوله: «وإنّما يُقَاتَل الكفار على الدين؛ ليدخلوا من الكفر إلى الإسلام»[٣].

● وأيضاً ما جاء عند معظم **الحنابلة**، من عباراتٍ توحي بوجوب قتال الكفار، أو **الإغارة على بلادهم**، وإنْ لم يكونوا محاربين أو معتدين، وفي ذلك يقول **البهوتي**، يتعيّن على الإمام أنْ «يبعث في كل سنة **جيشاً يغيرون على العدو في بلادهم**»[٤].

● ومن ذلك قول **ابن رشد**[٥] «فأما الذين يُحَارَبون، **فاتفقوا على أنّهم جميع المشركين**، لقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوْهم حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [سورة الأنفال:٣٩]، إلاّ ما روي عن **مالك**، أنّه قال: **لا يجوز ابتداء** الحبشة ولا الترك»[٦]، ونحن في هذا السياق لسنا بصدد النقاش حول رأي الإمام **مالك**، وإنما الذي يعنينا من هذا النقل دلالته التي تُشير إلى عدم توقف قتال الكفار على اعتدائهم أو حرابتهم.

---

(١) ابن تيميّة، **السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة**، دار المعرفة، بيروت، دط، دت، ص١٠٠.

(٢) **المواق:** (ت٨٩٧هـ)، وهو محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله المواق، فقيه مالكي، كان عالم غرناطة، وفقيهها، وصالحها في وقته، من مؤلفاته، التاج والإكليل، وهو كتاب فقه في شرح مختصر خليل، وله سنن المهتدين في مقامات الدين. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٧، ص١٥٤).

(٣) المواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج٤، ص٥٣٦.

(٤) منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٦٢. وانظر: ابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٤٩٣.
ومن ذلك ما يذكره **الشوكاني** في قوله: «أما **غزو الكفار، ومناجزة أهل الكفر**، وحملهم على الإسلام، أو تسليم الجزية، أو القتل، فهو معلوم من الضرورة الدينية (...) **وما ورد من موادعتهم، أو في تركهم إذا تركوا المقاتلة، فذلك منسوخ باتفاق المسلمين، بما ورد من إيجاب المقاتلة لهم على كل حال**، مع ظهور القدرة عليهم، والتمكن من حربهم، وقصدهم إلى ديارهم». (محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ، ج٤، ص٥١٨-٥١٩).

(٥) **ابن رشد:** (٥٢٠-٥٩٥هـ)، وهو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، أبو الوليد، من أهل قرطبة، وكان فيلسوفاً، وصنف نحو خمسين كتاباً منها: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، والضروري في المنطق، ومنهاج الأدلة في الأصول، وتهافت التهافت في الرد على الغزالي، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه، ويلقب بابن رشد الحفيد، وذلك تمييزاً عن جده أبي الوليد محمد بن أحمد المتوفى سنة ٥٢٠هـ. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٥، ص٣١٨).

(٦) ابن رشد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج١، ص٣٠٦.

● ومن ذلك ما يَذكره **الجصاص**[١] في قوله: «**لا نعلم أحداً من الفقهاء يحظر قتال من اعتزل قتالنا من المشركين**، وإنّما الخلاف في جواز ترك قتالهم لا في حظره»[٢]، وفيه دلالة واضحة على اتفاق الفقهاء على **عدم منع** قتال من لم يقاتلنا أو يعتدي علينا من الكفّار وأنّ هناك اختلافاً بينهم في جواز ترك قتالهم.

وبناء على ما تقدّم يتضح خطأ اعتماد النصوص الفقهيّة الخاصّة بدراسة العلّة من تحريم قتل بعض المشركين، في عملية استنباط علة الجهاد القتالي، وسبب ذلك الخطأ يرجع إلى عدم التفريق بين الحكم الخاص بممارسة الجهاد القتالي، وبين الحكم الخاص بممارسة القتل فعليّاً، وأنّ الثاني نتيجة حتميّة للأول، في حين أنّ القتل ليس هو الخيار الوحيد في الجهاد القتالي، حتى نبحث عن علة الجهاد القتالي من خلال علة قتل الكافر، ومن المعلوم أنّ الجهاد القتالي قد ينتهي دون أنْ يتم التعرّض لأي كافر سواء بالقتل أو بغيره، وذلك عندما يتمّ الخضوع لأحكام الشريعة، إمّا بالدخول في الإسلام، أو بالإقرار بالجزية لمن تُقبَل منهم ــ على الخلاف الفقهي المعروف ــ، وهذا يعني أنّ الجهاد القتالي قد ينتهي إلى خيار القتل، وقد لا ينتهي إليه، وعندما ينتهي الجهاد إلى خيار القتل، يأتي موضع الحديث عن علّة قتل الكافر والخلاف الفقهي المثار حولها، ومما يؤيد هذه الفكرة ويدعّمها ما يُنقَل عن **الإمام الشافعي**، في قوله: «ليس القتال من القتل بسبيل، **قد يحل قتال الرجل ولا يحل قتله**»[٣]، **إذاً هناك فرق بين علّة قتال الرجل ــ ومنه غير المسلم ــ وبين علّة قتله، ولا يوجد هناك أي لزوم بين إباحة المقاتلة وإباحة القتل، وبالتالي نصل إلى وجوب التفريق بين كلا العلّتين، وعدم التسليم بصحّة تطبيق علّة القتل على علّة القتال (الجهاد القتالي).**

أخيراً فإنّ كل ما سبق يُشير إلى ضعف الاستنتاج القائل بأنّ **جمهور الفقهاء** يذهبون إلى عدم مشروعية قتال الكفار إنْ لم يصدر منهم اعتداء على المسلمين أو قتال لهم، وأنّ **الإمام الشافعي** هو الذي قال بجواز قتالهم ابتداءً، وهذا بدوره يُدَعِّم القول بأنّ المنظور الفقهي يذهب في ظاهره إلى جواز قتال الكفار ابتداءً، وإنْ لم يبدؤونا هم بالقتال، مما يعني أنّ الأصل في العلاقة بين الأمة الإسلامية وبين الأمة غير الإسلاميّة، من منظور الفقهاء، يقوم على الحرب والقتال، وأمّا السلم فهو أمر استثنائي [٤].

---

(١) **الجصاص:** (٣٠٥-٣٧٠هـ)، وهو أحمد بن علي الرازي، أبو بكر الجصاص، من أهل الري، سكن بغداد وتوفي فيها، انتهت إليه رئاسة الحنفية، من كتبه أحكام القرآن. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج١، ص١٧١).

(٢) أحمد بن علي الجصاص، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، ١٤٠٥هـ، ج٣، ص١٩١.

(٣) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج١، ص١٠٤. وانظر: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، دط، ١٤١٤هـ، ج٨، ص١٨٨.

(٤) وممن أشار إلى أنّ أصل في العلاقة عند الفقهاء تقوم على الحرب أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، بيد أنّه ضعّف هذه الرؤية، ولم يَقُمْ بترجيحها، وقد قام بعرض عدد من الأدلة المخالفة لذالك. (حول ذلك انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص١٣٠ وما بعدها).

ولكن هذا لا يعني أبداً التسليم بإمكانيّة الأخذ بهذه الرؤية على عمومها، أو حتى التسليم بصحة ظاهرها، خصوصاً في ظل وجود عدد من الإشكالات والتساؤلات؛ التي يمكن أنْ تثار حولها، كمدى انسجامها مع المنظور القرآني لطبيعة الجهاد القتالي، ومدى تأثرها بالسياقات التاريخيّة، والظروف الواقعيّة المرافقة لظهورها، وهل هذه الرؤية تعبّر عن حكم الجهاد القتالي في الحالات العامّة والظروف الطبيعيّة، أم هي بمثابة أحكام فقهيّة لوقائع حال خاصّة، بمعنى أنّها متأثرة بحالة معيّنة ومحددة صيغت تلك الأحكام من أجلها، وفضلاً عن كلّ ذلك وجود رؤيّة فقهيّة مخالفة لما تمّ التوصل إليه من جواز قتال الكفار ابتداءً، وهذه الرؤية نُقِلَت عن **الإمام الثوري**[1].

فقد خالف **الإمام الثوري** المذاهب الفقهيّة الأربعة عندما **ذهب إلى عدم جواز قتال الكفار ابتداءً، وقال لا يجوز قتالهم حتى يبدؤونا هم بالقتال أو الاعتداء،** مُستَدلاً على ذلك بالنصوص القرآنيّة المقيَّدة، كقوله ﷻ: ﴿فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ﴾ [سورة البقرة: ١٩١][2]، في حين استدل القائلين بجواز قتال الكفار ابتداءً، بعددٍ من النصوص القرآنيّة والنبويّة، وسأقوم بعرضها ومناقشتها أثناء البحث في علّة الجهاد القتالي من المنظور القرآني، وذلك تفادياً للتكرار.

ولكن من الأهميّة بمكان أنْ نُشير — قبل الحديث عن أدلة كل رؤية — إلى نقطة ضروريّة تتعلق بمحاولة فهم وتوجيه الرؤية الفقهيّة القائلة بجواز قتال من لم يقاتلنا، ومفاد هذا التوجيه ما قد يرد من احتمال كون تلك الرؤية ظهرت إجابة على واقعة حال، وتحت تأثير ظروف خاصّة كان يعيشها الفقهاء في تلك الفترة، وبالتالي ينبغي فهم اجتهاداتهم تلك في حدود الحالة التي ظهرت فيها.

وبصورة أوضح يمكن القول بأن وجود الرؤية الفقهيّة القائلة بجواز قتال الكفار وإنْ لم يعتدوا علينا، حقيقة متأصلة في الكثير من الكتب الفقهيّة، غير أنّ هذه الرؤية ينبغي أنْ يُنْظَر إليها على أنّها اجتهادات فقهيّة لا تتمتع بأي صفة من القداسة أو العصمة أو الإلزام، إضافة إلى فهمها ضمن سياقها التاريخي، الذي نشأت فيه، مع ملاحظة الظروف والملابسات المرافقة لها، إذ من المحتمل أنْ تكون تلك الرؤية جاءت تعبيراً وتوصيفاً للعلاقة التي كانت سائدة بين الأمّة الإسلاميّة، والأمم غير الإسلامية، وأنّ هذه العلاقة كانت في الحالات الطبيعيّة وبصورة مستمّرة تتسم بصورة من صور الاعتداء، وسواء أكان ذلك الاعتداء واقعاً على الأمّة الإسلاميّة بشكل مباشر، أم على بعض رعاياها المنتشرين في كل مكان، **وهذا يعني أنّ الفقهاء كانوا يؤصلون أحكامهم تلك بناءً على حالة الاعتداء**

---

(١) **الثوري:** (٩٧-١٦١هـ)، وهو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، أمير المؤمنين في الحديث، وكان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى، ولد ونشأ في الكوفة، وكان آية في الحفظ، وكان يقول: ما حفظت شيئاً ثم نسيته، وله من الكتب الجامع الصغير، والجامع الكبير، وكلاهما في الحديث. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٣، ص١٠٤).

(٢) نقل هذا الرأي عدد من الفقهاء منهم **الإمام محمد**، **والزيلعي** وغيرهما، وحول ذلك انظر: محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج١، ص١٣١. وابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص١٩٣. والعيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٤٩٣.

الواقعة ــ حقيقةً أو حكماً ــ من قبل غير المسلمين (الكفار)، والمخيّمة على العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين؛ أي أنّ كل كافر في تلك الفترة هو في الأصل مُعتدٍ ومحارب للأمّة الإسلاميّة، وبالتالي ينبغي فهم أقوالهم في جواز الابتداء على هذا الأساس، ومما يدعّم هذا الافتراض ما نجده عند بعض الفقهاء من كلامٍ يُشير إلى معنى الحرابة الملازم لكلّ من كان وصفه كافراً، موحياً بذلك إلى وجود حالة من التلازم بينهما في تلك الفترة، وذلك باستثناء ما قد يحصل في بعض الحالات الاستثنائيّة، كحـــالات الأمان، أو الاستئمان؛ التي تُمنح للكافر، فتَحُدّ من وصفه الأصلي كحربي، ونلاحظ ذلك عند **العيني** أثناء تعريفه للحربي بأنّه كل «كافر غير مستأمن»[١]، وفي ذات السياق يقول «وأمّا كونه حربيّاً فلأنّه كافر غير مستأمن»[٢]، وكأنّ كل كافر كان ــ إنْ لم يكن مستأمناً ــ حربيّاً؛ أي يحصل من اعتداء وقتال ضدّ المسلمين، وهذا الكلام يوحي إلى أنّ المقصود من الكافر الذين تحدّث عنهم الفقهاء إنّمـــا هم الحربيّين، أو أنّ كل الكفار الذين كانوا في تلك الفترة هم من المحاربين، وعلى هذا يكون المقصود من الكفار الذين يباح ابتداءهم بالقتال إنّما هم المحاربون.

وبناءً على ذلك إنْ تَحَقَّقَ وجود كفّارٍ غير محاربين أو معتدين فإنّ حكم العلاقة معهم يكون مختلفاً عن الحكم المذكور عن الفقهاء، ولا يمكن الأخذ بما ذكره الفقهاء من أحكام؛ بـــسبب تغيّـــر الظروف والحالات الباعثة على ظهور تلك الأحكام.

أمّا إنْ لم نكترث لهذا الاحتمال أو التفسير، فإنّ هناك عدداً من التساؤلات، قد تَرِد على القول بجواز ابتداء الكفار بالقتال، وتتمحور تلك التساؤلات حول دلالة العبارات الفقهيّة التي أُشير إليهـــا نقلاً عن أصحاب المذاهب الأربعة، والتي بالرغم من وضوحها لم تنصّ على علّة الجهاد القتالي بصورة صريحة وجليّة، صحيح أنّ كل ما نُقل عن الفقهاء يتحدّث عن جواز ابتداء الكفار بالقتال ــ سواء أكان ذلك صراحة أم إشارة ــ، وإنْ لم يبدؤونا هم بذلك، إلاّ أنّ هذا غير كافٍ لحسم المسألة وإنهاء كل الإشكالات أو التساؤلات، فالتساؤل عن العلّة الكامنة وراء إباحة البدء بالقتال مـــازال وارداً، والسؤال هل البدء في قتال الكفار سببه كون المقَاتَلين كفاراً أم بسبب كونهم معتـــدين ومحـــاربين؟ مازال مشروعاً، وكل من هذين الاحتمالين (الكفر والحرابة) مازالا موجودين، لذا فـــإنّ الاكتفـــاء بالحديث عن جواز ابتداء القتال دون ذكر العلّة بشكل صريح، يُبقِي من هذين الاحتمالين في موضع الورود والتساؤل، والقول بترجيح أحدهما على الآخر يترتب عليه عدّة أمور.

فإن قيل أنّ الاعتداء هو العلّة المتسببة في جواز البدء، ترتب على ذلك أنّ الفقهـــاء أجـــازوا الابتداء بقتال الكفار بسبب كونهم محاربين أو معتدين، وهذا بدوره يُدَعِّم التفسير التاريخي للرؤية التي

---

(١) العيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٧٠٤.

(٢) **م ن**، ص ن.

فُهِمت عن الفقهاء الأربعة خلافاً **للثوري**، وفحوى هذا التفسير أنّ الفقهاء اكتفوا بإطلاق جواز الابتداء بقتال الكفار دون تقيد ذلك بحصول الاعتداء؛ لأنّ كل الكفار كانوا في زمنهم محاربين ومعتدين(١)، إمّا حقيقةً وإما حكماً.

أمّا إنْ قيل جاز ابتداؤهم بالقتال؛ بسبب كونهم كفّاراً فقط، فقد ترتب على ذلك أنّ الفقهاء يقولون بجواز قتال الكفّار بل بوجوبه عند بعضهم، لأنّهم كفّار دون أيّ اعتبار لوجود الاعتداء أو الحرابة منهم، وربّما كان هذا الاحتمال الأرجح، لأنّ كل ما أُشير إليه من نقول فقهيّة تدعم ذلك وتدلّ عليه، ولكن عندها قد يتساءل البعض عن مكان الحريّة الدينيّة من هذه الرؤية، أو قد يتساءل أين هذه الرؤية من مبدأ عدم الإكراه في الدين، المُقَرّ والمصان في كثير من الآيات القرآنيّة(٢)، ثم يتساءل إلى أي مدى يمكن أنْ تُسعِف النصوص القرآنية والنبويّة هذه الرؤية، لاسيّما وأنّ هناك من الفقهاء من خالفها، وقال بأنّه لا يجوز ابتداء الكفار بالقتال إلاّ إنْ بدؤوا هم بالقتال أو الاعتداء، مستدلاً على ذلك بنصوص قرآنيّة.

ومعلوم أنّ الأخذ بالاحتمال الثاني سيؤدي إلى وجود اتجاهين فقهيين مختلفين، وربما يعدّ ذلك مبرراً وحافزاً للقيام بمحاولة البحث عن تلك العلّة، أو الباعث، من خلال دراسة النصوص القرآنيّة الخاصّة بهذا الموضوع، ومما يزيد من أهميّة الدراسة القرآنية أنا لا نكاد نعثر عند الفقهاء على أيّ نصّ صريح وقطعي يرجّح أحد الاحتمالين على الآخر، وإذا ورد الاحتمال على رأيٍ ضَعُف الأخذ به.

ومهما يكن فإنّ السؤال الأهم يبقى حول أيّ من هذين القولين (الفقهاء الأربعة والثوري) أرجح؟ وأيّ منهما منسجم مع المنظور القرآني لعلة الجهاد القتالي؟.

ثالثاً: قراءةٌ لعلّة الجهاد القتالي من منظور القرآن الكريم

يُوَفِّر لنا القرآن الكريم مادة ثريّة من الآيات المؤَصِّلَة لعلاقتنا مع غير المسلمين، ولكن ما يعنينا منها في هذه القراءة هي تلك الآيات القرآنيّة التي تمّ توظيفها في استنباط علّة الجهاد القتالي؛ لمساهمتها في فهم تلك العلّة من منظور القرآن الكريم، أو بمعنى آخر لمساهمتها في الكشف عن سبب مشروعيّة الجهاد القتالي، ولمساهمتها ــ أيضاً ــ في الوصول إلى الاجتهاد الفقهي الراجح، والذي ينسجم مع الدلالة التشريعيّة للقرآن الكريم.

---

(١) وهذا لا ينفي أنّ هناك منهم من كان مستأمناً، وقد سبق الحديث عن ذلك، وإنّما المقصود من ذلك أنهم كانوا كفاراً ومحاربين في الحالات الطبيعيّة والعاديّة، وأنّ ذلك كان الوصف الملازم لهم في الأوضاع العامة.

(٢) لاسيّما وأنّ وجود الكفر أو الكفار ليس قضية بشرية، وإنّما ذلك يتعلّق بالمشيئة الإلهيّة، وليس من المراد الإلهي جعل كلّ الناس صنفاً واحداً، ومقتضى ذلك أنْ يكون الناس أحراراً ومختارين، وأنْ لا تُنتزَع منهم تلك الحريّة دونما سبب، ويُشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة يونس:٩٩]. (للتوسع حول هذه الآية انظر: الدكتور عبد الرحمن حللي، **حريّة الاعتقاد في القرآن الكريم**، ص٥٠ وما بعدها).

لقد حاول عدد من الباحثين دراسة علّة الجهاد القتالي[١]، فاختلفت عباراتهم، وتعدّدت اتجاهاتهم، وكان لكلّ منهم رؤيته الخاصّة في تحديد أسباب الجهاد القتالي وبواعثه، وإنْ كانت في معظمها تحمل معان سلميّة، وتنظر للجهاد القتالي على أنّه حالة استثنائيّة قلّما يُلجئ إليها في العلاقة بين الأمّة الإسلاميّة وغيرها من الأمم، مخالفين بذلك الدلالات التي تحملها اجتهادات الفقهاء الأربعة، والتي تمّ التوصل إليها في الفقرة السابقة، بيد أنّ المهم في هذا السياق هو أنّ هذه الرؤية ليست هي الوحيدة عند المعاصرين، ولذا يمكن أن تنقسم اتجاهاتهم وآراؤهم إلى عدّة أقسام قد يتفق بعضها من حيث النتيجة الواحدة وإنْ اختلفت بالعبارة، و قد ويختلف بعضها الآخر كليّاً، وذلك على النحو التالي:

أولاً: يرى بعض الباحثين أنّ أسباب الجهاد القتالي وبواعثه يمكن أنْ تُختَصَر في **رَدّ العدوان،** ورَدّ العدوان هذا قد يتجلّى بمظاهر وأشكال عدّة، كدفع الاعتداء عن البلاد الإسلاميّة، ودفع الاعتداء عن النفس، وعن الغير من المستضعفين والمظلومين؛ نصرةً لهم وحماية لحريّاتهم ومنعاً للظلم الواقع عليهم، كما يتجلّى ــ أيضاً ــ بحماية الأقليّات المسلمة، التي قد تتعرّض للاضطهاد والافتتان في الدين، وذلك دفاعاً عن الحريّة الدينيّة وصيانة لها من الانتهاك أو الاعتداء، فالجهاد القتالي إذن هو لدفع الأذى، ووقف الاعتداء، ورفع المظالم، والذود عن المحارم، وقتال من يسعون لتقويض دعائم الأمن من الكفّار[٢].

---

(١) توسّع الدكتور **حللي** بذكر عدد من هؤلاء الباحثين، وقد قام باختصار توجهاتهم، وخلص بعدها إلى رأي خاصّ به، (للتوسع حول تلك الآراء والأقوال، انظر: الدكتور عبد الرحمن حللي، **حريّة الاعتقاد في القرآن الكريم**، ص١٤٩ وما بعدها).

(٢) انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٩٠-٩٤. وأستاذنا الدكتور تيسير خميس العمر، **العنف والحرب والجهاد**، ص٢٦١. وعلي أحمد الجرجاوي، **حكمة التشريع وفلسفته**، ج٢، ص١٥٦ وما بعدها. والدكتور مصطفى السباعي، **التكافل الاجتماعي في الإسلام**، المكتب الإسلامي، بيروت، دار الوراق، دمشق، ط١، ١٤١٩هـ، ص٢٤٦. ومحمد إسماعيل إبراهيم، **الجهاد ركن الإسلام السادس**، ص٦٣. وعبد الله بن زيد آل محمود، **الجهاد المشروع في الإسلام**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ، ج١، ص٧ وما بعدها. والدكتور جمال الدين الرمادي، **الأمن والسلام في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، دط، ١٩٦٣م، ص٢٣. وعبد كريم الخطيب، **الحرب والسلام في الإسلام**، دار نجد للنشر والتوزيع، دم، ط١، ١٤٠١هـ، ص٢١. وعبد الله مصطفى المراغي، **التشريع الإسلامي لغير المسلمين**، مكتبة الآداب، مصر، دط، دت، ص٢٦. وتوفيق محمد سبع، **المجاهدون في الله**، ص١٧٨ وما بعدها. وعثمان السعيد الشرقاوي، **شريعة القتال في الإسلام**، مكتبة الزهراء، مصر، ط١، ١٣٩٢هـ، ص٣٨، وص١٢٦. وعبد الحفظ عبد ربه، **فلسفة الجهاد في الإسلام**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، ١٤٠٢هـ، ص١٩٦. والسيد فرج، **محمد بن عبد الله توجيهاته وأوامره في ساحة القتال**، دار المعارف، القاهرة، دط، دت، ص١٦. ومحمد المعراوي، **شريعة الحرب في الإسلام**، دد، دم، دط، ١٣٧٧هـ، ص٢٥٣-٢٥٤. وجمعة أمين عبد العزيز، **الفريضة المفترى عليها: الجهاد في سبيل الله**، ص٣٣٥ وما بعدها. والدكتور يوسف محمود صبيح، **حقوق الإنسان في القانون والشريعة الإسلامية**، دار الثقافة الجديدة، دم، ط١، ١٩٩٢م، ص٦٩. ومحمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، دار الشروق، بيروت، ط٦، ١٩٧٢م، ص٤٧٤ وما بعدها. والدكتور مصطفى السباعي، **نظام السلم والحرب في الإسلام**، دار الوراق، الرياض، ط٢، ١٤١٩هـ، ص٢٩-٣٦. وعبد الله غوشة، **الدولة الإسلامية دولة إنسانية**، مطابع المؤسسة الصحفية الأردنية، عمان، دط، دت، ص٦٧-٦٨. ومحمود عبد المولى، **أنظمة المجتمع والدولة في**

وقد يُفضّل البعض استخدام المصطلح الفقهي القديم للتعبير عن ذلك، فيرى أنّ العلّة والباعث على الجهاد القتالي ينحصر في حصول **الحرابة**، ثمّ يُشير إلى أنّ معنى **الحرابة**، يتّسع ليشمل حصول الاعتداء فعلاً وحقيقةً، ولشمل أيضاً الاستعداد والتجهيز له وإنْ لم يتحوّل إلى ممارسة واقعيّة[١].

ثانياً: ويرى آخرون أنّ من أسباب الجهاد القتالي **حماية الدعوة** وتأمين حريّة انتشارها وإزالة العقبات من طريق الدعاة وكفالة الحريّة الدينية لهم، وبناءً على ذلك لا يجوز ممارسة الجهاد القتالي إلاّ إنْ وقفت الدول الكافرة في وجه الدعوة، ومنعت من انتشارها، وحاربت الدعاة، ولم تترك لمواطنيها الحرية الكاملة لاختيار الدين الإسلامي[٢].

الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، دط، ١٩٧٣م، ص٩١-٩٢. والدكتور محمد سليم محمد غزوي، **الحريات العامة في الإسلام مع مقارنة بالمبادئ الدستورية الغربية والماركسية**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، دط، دت، ٧٩ وما بعدها. والدكتور محمود حسن أحمد، **العلاقات الدولية في الإسلام**، ص٧٣ وما بعدها. والدكتور محمد اللافي، **نظرات في أحكام الحرب والسلم: دراسة مقارنة**، دار اقرأ للطباعة والترجمة والنشر والخدمات الإعلامية، طرابلس، ط١، ١٩٨٩م، ص٧٢ وما بعدها. والدكتور أبو بكر محمد إسماعيل ميقا، **مبادئ الإسلام ومنهجه في قضايا السلم والحرب والعلاقات الدولية والإنسانية**، مكتبة التوبة، الرياض، ط١، ١٤٠٧هـ، ص٨٣. والدكتور أحمد غنيم، **الجهاد الإسلامي: دراسة علمية في نصوص القرآن وصحاح الحديث ووثائق التاريخ**، دار الإنسان، القاهرة، دط، ١٣٩٤هـ، ص٨ وما بعدها، والدكتور عبد الكريم محمد الداحول، **حماية ضحايا النزاعات الدوليّة المسلّحة: دراسة مقارنة بين قواعد القانون الدولي العام والشريعة الإسلاميّة**، ص٣٩ وما بعدها. والدكتور يحيى هاشم حسن فرغل، **الإسلام وقضية السلام**، ص٣٥ وما بعدها. وعمر أحمد عمر، **الجهاد في سبيل الله**، دار المكتبي، دمشق، ط١، ١٤٢٠هـ، ص٣٠. ومحمد عزة دَروزة، **الجهاد في سبيل الله**، ص٦٧ وما بعدها. والدكتور محمد طلعت الغنيمي، **قانون السلام في الإسلام**، منشأة المعارف، الإسكندرية، دط، دت، ص٤٣. وأحمد علي الإمام، **نظرات معاصرة في فقه الجهاد**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ، ص٤٧ وما بعدها. والدكتور كامل الدقس، **الجهاد في سبيل الله**، مؤسسة علوم القرآن، الأردن، دار القبلة للثقافة، جدة، ط٢، ١٤٠٩هـ، ص١٤١. ومحمود شلتوت، **القرآن والقتال**، ص٧٩. والدكتور عمر عبد الوهاب القاضي، **موقف الإسلام من المعاهدات في العلاقات الدولية: دراسة مقارنة**، المطبعة الحكومية لوزارة الإعلام، البحرين، ط١، ١٤٠٤هـ، ٧٥ وما بعدها. والدكتور سهيل حسين الفتلاوي، **حقوق الإنسان في الإسلام: دراسة مقارنة في ضوء الإعلان العلمي لحقوق الإنسان**، ص٢٩. وإحسان الهندي، **أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام**، ص١٥٥ وما بعدها. والدكتور وهبة الزحيلي، **حق الحريّة في العالم**، ص٢١٧. والدكتور وهبة الزحيلي، **موقف الإسلام من غير المسلمين خارج المجتمع المسلم**، بحث ضمن كتاب: **معاملة غير المسلمين في الإسلام**، ج١، ص٣٠٤. وصبحي المحمصاني، **القانون والعلاقات الدولية في الإسلام**، دار العلم للملايين، بيروت، دط، ١٣٩٢هـ، ص١٩٣. ومحمود أحمد محمد سليمان عواد، **الجيش والقتال في صدر الإسلام**، مكتبة المنار، الأردن، ط١، ١٤٠٧هـ، ص٣٥. والدكتور ضو مفتاح غمق، **نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام**، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، بنغازي، ط١، ١٤٢٦هـ، ص١١٢. وعبد الله ناصح علوان، **حرية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية**، دار السلام، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨م، ص٤٣. وسورحمن هدايات، **التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة**، ص٩٧. وفرحات الكسم، **العنف واللين: قضية التكفير**، دار المحبة، دمشق، ط١، ١٤١٤هـ، ص٧٠. ومحمد أبو زهرة، **نظرية الحرب في الإسلام**، ص١٢ وما بعدها.

[١] أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه**، ص١٠٦ وما بعدها.

[٢] انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٩٣-٩٤. وأستاذنا الدكتور تيسير خميس العمر، **العنف والحرب والجهاد**، ص٢٦٣-٢٦٥. وسورحمن هدايات، **التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة**، ص٩٨. والدكتور ضو مفتاح غمق، **نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام**، ص١١٢. والدكتور وهبة الزحيلي، **موقف الإسلام من غير المسلمين خارج المجتمع المسلم**، بحث ضمن كتاب: **معاملة غير المسلمين في الإسلام**، ج١، ص٣٠٥. وعطية

ثالثاً: في حين يذهب فريقٌ آخر إلى أنّ **الكفر** هو علّة الجهاد القتالي وهو الباعث عليه، أو أنّ الجهاد القتالي لإزالة الكفر ودولته، وتطبيق شرع الله، من خلال إقامة دولة إسلاميّة وإدخال الناس في دين الله، وهذا يعني وجوب قتال الكفّار وإنْ لم يقاتلونا، أو يعتدوا علينا[١].

وفي هذا السياق نجد البعض يُقِرّ بأن العلّة هي الكفر، إلاّ أنّه يقول بوجوب التفريق بين حالتين، الأولى حالة ضعف المسلمين، والثانية حالة قوّهم، وقال بناءً على ذلك يعمل بكلّ مراحل الجهاد، كلٌّ حسب حالة المسلمين[٢].

الدسوقي، **الحرب في شريعة الرسول** ﷺ، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ط١، ١٤١٢هـ، ص١٠. وجمعة أمين عبد العزيز، **الفريضة المفترى عليها: الجهاد في سبيل الله**، ص٣٣٥ وما بعدها. والدكتور محمد اللافي، **نظرات في أحكام الحرب والسلم**، ص٧٠ وما بعدها. وعبد الكريم محمد الداحول، **حماية ضحايا النزاعات الدوليّة المسلّحة: دراسة مقارنة بين قواعد القانون الدولي العام والشريعة الإسلاميّة**، ص٣٩ وما بعدها. والدكتور أبو بكر محمد إسماعيل ميقا، **مبادئ الإسلام ومنهجه في قضايا السلم والحرب والعلاقات الدولية والإنسانية**، ص٨٢. والدكتور مصطفى السباعي، **نظام السلم والحرب في الإسلام**، ص٣٦. وعمر أحمد عمر، **الجهاد في سبيل الله**، ص٣٢ وما بعدها. وأحمد علي الإمام، **نظرات معاصرة في فقه الجهاد**، ص٤٧ وما بعدها. والدكتور كامل الدقس، **الجهاد في سبيل الله**، ص١٥٥. وعبد اللطيف عامر، **أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإسلامية**، ص٦٣. ومحمود شلتوت، **القرآن والقتال**، ص٧٩. والدكتور خالد الفهداوي، **الفقه السياسي الإسلامي**، دار الأوائل، دمشق، ط١، ٢٠٠٣م، ص١٩٩ وما بعدها. والدكتور عمر عبد الوهاب القاضي، **موقف الإسلام من المعاهدات في العلاقات الدولية: دراسة مقارنة**، ص٧٥ وما بعدها. وإحسان الهندي، **أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام**، ص١٥٥ وما بعدها. والدكتور رحيِّل محمد غرايبة، **الحقوق والحريات في الشريعة الإسلاميّة**، ص٣٣٤. وأحمد محمود الأحمد، **ما هي علاقة الأمة المسلمة بالأمم الأخرى**، ص٤٦. ومحمد فرج، **السلام والحرب في الإسلام**، دار الفكر العربي، دم، دط، ١٣٧٩هـ، ص٣٣-٣٤. وفيصل مولوي، **الأسس الشرعية للعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين**، دار الرشاد الإسلامية، بيروت، ط٢، دت، ص١٥ وما بعدها. والدكتور جمال الدين الرمادي، **الأمن والسلام في الإسلام**، ص٢٣. وعبد الله مصطفى المراغي، **التشريع الإسلامي لغير المسلمين**، ص٢٦. وعبد الله غوشة، **الدولة الإسلامية دولة إنسانية**، ص٦٧-٦٨.

[١] انظر: صالح اللّحيْدَان، **الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع**، ص١١٠ وما بعدها. وعبد الله عبد الفتاح بركات، **إتحاف العباد بما تيسّر من فقه الجهاد**، دار البيارق، عمّان، ط١، ١٤١٨هـ، ص٥ وما بعدها. وعبد الله بن أحمد القادري، **الجهاد في سبيل الله حقيقته وغايته**، دار المنار، جدة، ط١، ١٤٠٥هـ، ص١٨٥ وما بعدها. ومحمد صالح جعفر الكاظمي، **من الفقه السياسي في الإسلام**، دار مكتبة الحياة، بيروت، دط، ١٩٧٩م، ص٣٣. ومحمد عبد القادر أبو فارس، **الجهاد في الكتاب والسنة**، دار الفرقان، عمّان، ط١، ١٤١٨هـ، ص٣٧. وحسن أيوب، **فقه الجهاد في الإسلام**، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ، ص٤٠ وما بعدها. وصديق القنوجي، **العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة**، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ، ص٦٤-٦٨. ومصطفى مشهور، **الجهاد هو السبيل**، دد، دم، ط١، ١٤٠٤هـ، ص٣٥. ومحمود شاكر، **الجهاد في سبيل الله**، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ، ص١٩٨، وص٢٠١. ومحمد بن صالح العثيمين، **الجهاد**، توزيع مؤسسة الريس، الرياض، ط١، ١٤١١هـ، ص١١. وعبد الله حلاق، **الجهاد والتغيير**، ص٤٨. وإياد هلال، **المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية**، دار النهضة الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ، ص٣٠ وما بعدها. ولي الله بن عبد الرحيم الدّهْلَوي، **حجة الله البالغة**، تحقيق: محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ، ج٢، ص٤٥٤ وما بعدها. وعبد الباقي رمضون، **الجهاد سبيلنا**، مطابع الشمال الكبرى، تبوك، ط١، ١٤٠٦هـ، ص٣٣. وعبد الآخر حمَّاد الغنيمي، **مراحل تشريع الجهاد نسخ اللا حق منها السابق**، دار البيارق، عمّان، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ، ص٩ وما بعدها.

[٢] انظر: سعيد عبد العظيم، **تحصيل الزاد لتحقيق الجهاد**، ص٢٢-٢٥.

بينما يرى البعض بعد بحث موسّع، ودراسة مطوّلة إلى أنّ علّة الجهاد، وسبب مشروعيّته لا تنحصر بكون الكفار معتدين أم غير معتدين، **والجهاد القتالي واجب مادام الكفّار رافضين الدخول تحت الحكم الإسلامي**، واستناداً إلى ذلك تقوم العلاقة بين المسلمين وغيرهم على السلم قبل تبليغهم الدعوة الإسلامية، وإنذارهم بالخيارات الثلاثة، وأمّا بعد وصول الدعوة إليهم ورفضهم الاستجابة إليها تتحوّل العلاقة معهم ــ ما لم يكن هناك معاهدة ــ إلى الحرب والقتال(١).

وفي ضوء تعدّد وجهات النظر هذه لابدّ من الاحتكام إلى المصدر الذي تمّ الارْتكَاز إليه أثناء استنباط علّة الجهاد القتالي؛ لأنّ ذلك يساعدنا في الوصول إلى الرؤية الراجحة، ويساهم في الكشف عن الاختزال الذي وقع به بعض المعاصرين نتيجة لاختصار أسباب الجهاد القتالي التي تحدّث عنها القرآن الكريم بجزئيّة واحدة، وربّما كان سبب هذا الاختزال عند بعضهم تأثُّره بالرؤية القائلة بنسخ اللاحق من مراحل الجهاد للسابق منها، أو عدم الاهتمام بالعلاقة التكامليّة بين الآيات القرآنيّة، أو حتى الاكتراث للوحدة الموضوعيّة والتشريعيّة؛ التي يتمتّع بها القرآن الكريم.

ولئن كانت النصوص النبويّة من المصادر التي يُستنَد إليها في هذا السياق، فإنّ النصوص القرآنيّة تُمَثِّل المصدر الأهم والأول، لاسيّما تلك النصوص التي احتوت على علّة الجهاد القتالي بصورة صريحة وواضحة، مستخدمة بعض الصيغ والتعابير اللغويّة أو التراكيب اللفظيّة؛ التي تفيد التعليل في لغة العرب.

وتحقيقاً لكل ما ذكرت سأقوم بدراسة كل النصوص القرآنيّة؛ التي عَنِيَت ببيان علّة الجهاد القتالي، والتي أصَّلَت لطبيعة العلاقة بين الأمّة الإسلاميّة وغيرها من الأمم، فكانت بذلك محلاً للجدل والاختلاف الفقهي، ولن أتعرّض في هذه الدراسة للآيات التي لم تأتِ في سياق الحديث عن علّة الجهاد القتالي، أو التي لا تُشير إلى ذلك، كالتي بيَّنَت خطط ومحترزات القتال، وذَكَرت الأوصاف النفسيّة والبدنيّة للعدوّ المقَاتَل، أو التي تحدّثت عن القتال بشكل مطلق، لذا فإنّ النصوص المعنيّة هي:

• قوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ۝ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ۝ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [سورة الحج: ٣٨-٤٠].

(١) انظر: الدكتور محمد خير هيكل، **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، ج٣، ص١٧٠٥.

تحدّثت هذه الآية عن مشروعيّة القتال، وقيل أنّها أول آية نزلت في ذلك، وقد أشارت بمنطوقها أنّ علّة تلك المشروعيّة ما أصاب المسلمين من الظلم والأذى، وما لحقهم من الإخراج من الديار، والإكراه على الهجرة، ومفارقة الأهل والوطن[١].

ومما يؤكد على أنّ مشروعيّة القتال ناجمة عن الظلم الواقع على المسلمين، ومعلّلة به، استخدام القرآن الكريم لأداة من أدوات التعليل، أو السببيّة، فـ«الباء في ﴿بِأَنَّهُم ظُلِمُوا﴾ للسببيّة؛ أي بسبب أنّهم ظلموا، بما يقع عليهم من المشركين من سبّ، وضرب، وطرد»[٢]، وهذا يعني أنّ علّة الترخيص في قتال المشركين إنّما هي ظلمهم وإيذائهم للمسلمين، وقد يتجلّى ذلك بأشكالٍ عدّة، كالإخراج من الديار[٣] ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ [سورة الحج: ٤٠]؛ الذي كان مظهراً من مظاهر الفتنة عن الدين ﴿إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾ [سورة الحج: ٤٠].

كما أنّ الآية تتضمّن «قاعدة اجتماعيّة وسنّة إلهيّة في الحياة تتمثّل في جعل الدفاع عن النفس من غرائز الإنسان وضروريّات بقائه وحفظ حقوقه، وأنَّ هذا الإذن بالقتال موافق لما تقضي به سنَّة التدافع بين الناس حفظاً للتوازن، ودرءاً للطغيان، وتمكيناً لأرباب الأديان من أداء عباداتهم»[٤].

ونصل من خلال هذه الآية إلى **أنّ مشروعيّة القتال معللة بحصول الظلم**، وأنّ الغاية من هذا القتال إزالة ظلم المقاتِلين عن المقاتَلين، وصور الظلم كثيرة، منها حرمان المسلمين من أوطانهم وبلادهم، أو فتنتهم عن دينهم، أو غير ذلك من الصور المختلفة.

- ومن تلك الآيات أو النصوص قوله ﷻ: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ **الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ** وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ۝ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ **مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ** وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ

---

(١) انظر: الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج١٧، ص١٧٢-١٧٣. والقرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٢، ص٧٣ وما بعدها. والزمخشري، **الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل**، ج٤، ص١٩٩. وابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٣، ص٣٦١ وما بعدها. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **التفسير المنير: في العقيدة والشريعة والمنهج**، ج١٧، ص٢٢٣ وما بعدها.

(٢) الشوكاني، **فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ج٣، ص٥٤٠. انظر: الزمخشري، **الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل**، ج٤، ص١٩٩. والآلوسي، **روح المعاني**، ج١٧، ص٢٠٦. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **التفسير المنير: في العقيدة والشريعة والمنهج**، ج١٧، ص٢٢٣ وما بعدها.

(٣) وقريب من هذا المعنى قوله ﷻ: ﴿وَمَا لَكُمْ لا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾ [سورة النساء: ٧٥]، وقوله ﷻ: ﴿أَلا تُقَاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَؤُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [سورة التوبة: ١٣]، وقوله ﷻ على لسان بني إسرائيل فاضحاً كذبهم: ﴿قَالُوا وَمَا لَنَا **أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا** فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلاً مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [سورة البقرة: ٢٤٦].

(٤) الدكتور عبد الرحمن حللي، **حريّة الاعتقاد في القرآن الكريم**، ص١٣١-١٣٢. وانظر: علي أحمد الجرجاوي، **حكمة التشريع وفلسفته**، ج٢، ص١٥٧-١٥٨. ومحمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد: ٨٩، دط، ١٩٨٥م، ص٦٢.

مِنَ الْقَتْلِ وَلا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ **حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ** فِيهِ **فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ** كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ [سورة البقرة: ١٩٠-١٩١].

يظهر جليّاً أنّ سياق الآية يتحدّث عن وجوب الجهاد القتالي ردّاً للاعتداء ودفعاً للقتال الحاصل من المشركين ضدّ المسلمين، ويلاحظ ذلك بشكل أوضح من خلال تنصيص الآية على جعل قتال المشركين للمسلمين واعتدائهم عليهم، هو العلّة في وجوب الجهاد القتالي، وهذا ما نجده في قوله ﷻ: ﴿**الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ**﴾، وقوله: ﴿وَأَخْرِجُوهُمْ **مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ**﴾، وقوله: ﴿**حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ**﴾.

ثمّ إنّ الآية أشارت إلى بعض إجراءات القتال وقواعده؛ التي تحقق النصر وتَضْمَن حصول الغلبة للمسلمين، ونلحظ ذلك في قوله ﷻ: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾، ومعنى هذه الآية أنْ أيّها المؤمنون اقتلوا «الذين يقاتلونكم من المشركين حيث أصبتم مقاتلهم، وأمكنكم قتلهم»[1].

إذن هذه الآيات تؤكّد على **أنّ مشروعيّة الجهاد معللة بوقوع القتال أو الاعتداء من المشركين،** وتؤكّد أيضاً على مشروعيّة قتال المشركين المعتدين في المسجد الحرام، وهي بذلك ترفع الحرج الذي قد يُتبادر إلى أذهان المسلمين من القتال في الحرَم، وكأنّ الله ﷻ يقول قاتلوهم هناك و«لا تبالوا بقتالهم لأنّهم الذين هتكوا الحرمة، وأنتم في قتالهم دافعون القتل عن أنفسكم»[2].

ومما يؤيّد الأخذ بهذه العلّة قوله ﷻ: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ **فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ** وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [سورة البقرة: ١٩٤]، وقوله ﷻ: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ **فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ** وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً۞ فَإِنْ **لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ** حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَاناً مُبِيناً﴾ [سورة النساء: ٩٠-٩١]، وقوله ﷻ: ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ **لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ** فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ۞ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ **الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ** فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [سورة الممتحنة: ٨-٩].

وقد يُقال أنّ قتال المسلمين والاعتداء عليهم هو صورة من صور الظلم الذي ذكرته الآية السابقة، **وبالتالي فإنّ كلا الآيتين تدوران حول محور واحد يتلخّص في مشروعيّة الجهاد القتالي لرفع الظلم ودرئه.**

- ومن تلك الآيات أو النصوص القرآنيّة قوله ﷻ: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً **كَمَا** يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [سورة التوبة: ٣٦].

(١) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج٢، ص١٩١.

(٢) الآلوسي، **روح المعاني**، ج٢، ص٦٤٩.

لا تختلف دلالة هذه الآية عن سابقتها كثيراً، إلاّ أنّني أفردها بفقرة مستقلّة بسبب ما قد يُثَار حولها من فهوم تقوم على اجتزاء القسم الأول منها[١] والاستدلال به على وجوب قتال المشركين كافَّة، وذلك دون الالتفات إلى نهاية الآية التي أومأت إلى علّة ذلك الوجوب، ودون الالتفات أيضاً إلى دلالة الآية وإلى سياقها العام؛ الذي يُشير إلى خلاف تلك الفهوم.

هذه الآية «صريحة في أنّ القتال المشروع على سبيل المقابلة»[٢]، كما أنّ الآية تُنَبِّه إلى تكتيك قتالي، أو إرشاد حربي ينبغي على المسلمين إتباعه عند حدوث القتال بينهم وبين المشركين، ويتجلى ذلك في الدلالة العامّة للآية، فكأنّ الله ﷻ يخاطب المؤمنين في هذه الآية قائلاً: أيّها المؤمنون «كما يجتمعون [أي: الكفّار] لحربكم إذا حاربوكم فاجتمعوا أنتم أيضاً لهم إذا حاربتموهم، وقاتلوهم بنظير ما يفعلون»[٣].

وقد يتبادر إلى أذهان البعض أنّ المراد من كلمة ﴿**كافّة**﴾، يشمل المقاتلين وغير المقاتلين؛ أي كل المشركين، إلاّ أنّ هذا الفهم غير وارد، ومردود عليه بأنّ الله ﷻ «قيّدها [أي: كلمة كافّة]، بقوله: ﴿**كَمَا** يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾، **فبحسب قتالهم** واجتماعهم لنا يكون اجتماعنا لهم»[٤]، وكأنّ الكاف في قوله ﴿**كما**﴾ ذُكِرَتْ لتفيد **التعليل**[٥]، أو بمعنى آخر ذُكِرَتْ بين نصَّين لجعل ما بعدها سبباً لما قبلها[٦]، وربّما يُقال أيضاً جاءت لتفيد **المثليّة**، ويكون المعنى قاتلوهم مثلما يقاتلونكم.

فتحميل هذا الجزء من الآية لذلك المعنى العام، هو مما لا تعين عليه دلالة النص، ولا يلتقي معه المقطع الأخير من الآية نفسها؛ والذي يشير إلى أنّ المسلمين ليسوا هم البادئون في القتال، وإنّما قتالهم هو ردّ على اعتداء المشركين، وهو مقابل له ومماثل له، كما أنّ الآية مستحيلة الحمل على الإطلاق،

---

(١) فقد قرّر بعض العلماء أنّ هذه الآية نسخت كلّ آية فيها رخصة في القتال، وقال آخرون هذه الآية تأمر بقتال سائر أصناف أهل الشرك لا فريق في ذلك بين المقاتل وغير المقاتل، إلاّ من اعتصم منهم بالذمّة، وأداء الجزية. (انظر: الشوكاني، **فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ج٢، ص٤٠٩-٤١٠. وأحمد بن علي الجصاص، **أحكام القرآن**، ج٤، ص٣٠٨-٣٠٩. وعثمان السعيد الشرقاوي، **شريعة القتال في الإسلام**، ص١٢٥-١٢٦. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص١١٩. والدكتور محمد طلعت الغنيمي، **قانون السلام في الإسلام**، ص٤٩).

(٢) الدكتور عبد الرحمن حللي، **حريّة الاعتقاد في القرآن الكريم**، ص١٤٦. وانظر: الدكتور أحمد غنيم، **الجهاد الإسلامي: دراسة علمية في نصوص القرآن وصحاح الحديث ووثائق التاريخ**، ص٢٢.

(٣) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٢، ص٥٥٥. وانظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٨، ص١٢٨. والرازي، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج١٦، ص٥٦.

(٤) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٨، ص١٢٨.

(٥) انظر: أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه**، ص٩٥.

(٦) أشار **ابن الهمام** من الحنفيّة إلى هذا المعنى عندما علّق على الآية، وذكر أنّ الآية أفادت «أنّ قتالنا المأمور به جزاء لقتالهم ومسبب عنه». (ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص١٨٩).

وقوله ﷻ: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ [سورة التوبة: ٣٦]، «لا يمكن أنْ يفيد العموم المطلق، وإلاّ كان على المسلمين أنْ يشتبكوا في حرب شاملة مع جميع المشركين في كلّ أنحاء المعمورة»[١]؛ لأنهم إنْ لم يفعلوا ذلك كانوا مخالفين لأمر الله ﷻ وغير مطبقين له، إضافة إلى أنّ الأخذ بعموم الآية المجتزأة سيؤدي إلى معارضة النصوص المحرِّمة لقتال المشركين المستأمَنين، والمشركين المعاهَدين، أو المصالَحين، والمشركين الذّميين.

• ومن تلك الآيات قوله ﷻ: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ۞ **أَلا تُقَاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ** وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [سورة التوبة: ١٢-١٣].

هذه الآية تؤكّد على ما سبق ذكره من كون الظلم والتهجير من الأرض والوطن، وبدء القتال والاعتداء سبباً لمشروعيّة الجهاد القتالي، ثمّ تضيف سبباً آخر، أو علّة أُخرى لمشروعية الجهاد، وتتجلّى تلك العلّة في **نكث العهد**، و**الطعن في دين الله**، سواء أكان ذلك من خلال فتنة المؤمنين عن دينهم، أو غير ذلك، وهذه العلّة خاصّة بفئة من المشركين حصل بينهم وبين المسلمين معاهدة، وهم الذين قال فيهم ربّنا ﷻ: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [سورة التوبة: ٤].

• ومنها قوله ﷻ في أوائل سورة التوبة: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ **فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ** وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة التوبة: ٥].

سبق وأنْ بُحثت هذه الآية بتوسّع، ومراجعتها في ذاك الموضع[٢] تُثبت أنّ هذه الآية لا تخرج في دلالتها عن الآيات السابقة؛ لأنّنا سنلاحظ بأنّ الآية تتحدّث عن مشروعيّة الجهاد القتالي ضدّ أصناف خاصّة من الكفّار، ومن أهم أوصاف أولئك الكفّار، أنّهم **ظلموا المسلمين**، و**نقضوا مواثيقهم** أو **نكثوا عهودهم**، **واعتدوا على المسلمين**، وبناء على هذا لا يمكن الوصول من خلال هذه الآية إلى أنّ مشروعيّة الجهاد القتالي معلّلة بالكفر، وأنّ علّة الكفر هي المبيحة لقتال غير المسلمين.

• ومن تلك النصوص قوله ﷻ: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ **حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ** عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [سورة التوبة: ٢٩].

---

(١) عثمان السعيد الشرقاوي، **شريعة القتال في الإسلام**، ص١٢٦. وانظر: الدكتور محمد طلعت الغنيمي، **قانون السلام في الإسلام**، ص٤٩.

(٢) للاطلاع حول كل ما ذُكِر في دراسة هذه الآية، ولمراجعة النقاط الضروريّة لهذه الفقرة انظر: ص١٧٦.

بداية لا يصح القول بأنّ أخذ الجزية علّة من علل الجهاد القتال، لعدم صلاحيّتها لهـذا؛ ولأنّ قوله ﷻ: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾، جاء لُيشير إلى حالة من حالات انتهاء الجهاد القتالي؛ الـذي قـد يَحْدُث بين المسلمين وبين أهل الكتاب، لذا فإنّ «إعطاء الجزية ليس هدفاً أوّلياً للقتال إنما هو أثرٌ من آثاره»[١]، وبالتالي تكون وظيفة ﴿حَتَّى﴾ للإشارة إلى الغاية التي ينتهي عندها القتال، وأمّا العلّة الـتي كانت سبباً في مشروعيّة هذا القتال لا يمكن دراستها والتعرّف عليها من خلال هذه الآية.

وإذا افترضنا جدلاً أنّ مجيء ﴿حَتَّى﴾ في الآية يفيد التعليل فإنّ الغاية التي انتهت إليها لا تصلح علّة في فلسفة التشريع، إذ الملحظ الذي أومأت إليه هو **إعطاء الجزية**، وهو ملحظ مادي اقتـصادي غير معتبر في الشرع كعلة لتشريع الجهاد القتالي، بل على العكس من ذلك فقد سُـخِّرت أمـوال المسلمين من أجل الجهاد، ومن أجل نشر تعاليم هذا الدين[٢].

ولكن قد يحلوا للبعض استثمار العموم المفهوم من بداية الآية ليصل إلى نتيجة تتلخّص، بـأنّ الكفر هو العلّة المؤثّرة في مشروعيّة الجهاد القتالي، وهنا أقول ربّما كان هذا الكلام مقبولاً وصحيحاً لولا أنّ الله ﷻ شرَّع لنا في هذه الآية أخذ الجزية من الكفّار المقَاتَلين، لأنّ مشروعيّة أخذ الجزية يعني بقاء المقاتَلين على كفرهم، ويعني عدم جواز قتالهم أو التعرّض لهم، علماً أنّ العلّة المدّعات (الكفر) ما زالت موجودة[٣]؛ أي لو كان القصد من الآية «أنّهم يقاتلون لكفرهم وأنّ الكفر سـببٌ لقتـالهم لجعلت غاية القتال إسلامهم، ولما قبلت منهم الجزية، وأُقِرُّوا على دينهم»[٤]، ولكن جعل الجزية هي الغاية التي ينتهي عندها الجهاد القتالي دليل على انتفاء الاحتمال الأول، وترجيح كون الجهاد القتالي لعلّة غير الكفر.

أمّا إنْ حاولنا فهم هذه الآية ضمن سياقها العام، ثمّ أعدنا تفسيرها في ضوء بنيتها الداخليّة، مع الملاحظة التامّة لكلّ الآيات التي سبقتها، فإننا سنصل إلى أنّ كل ما تضمّنته هذه الآية لا يخـرج في دلالته عمّا سبق تقريره، لاسيّما إنْ علمنا أنّ الآيات التي سبقتها كانت تتحدّث عن بعض الكـافرين

---

(١) الدكتور عبد الرحمن حللي، **حريّة الاعتقاد في القرآن الكريم**، ص١٦١.

(٢) انظر: **م ن**، ص ن.

(٣) حاول أستاذنا الدكتور **محمد سعيد رمضان البوطي** الإجابة عن هذه الآية، من خلال التفريق بين كلمة القتال، وكلمة القتـل، ورأى أنّ الله ﷻ أمرنا بأن نقاتل الكفّار، و لم يأمرنا بقتلهم، ومن المعلوم ـــ كما قال ـــ أنّ بين الأمرين فرق كبير، فلوا أُمرنا بقتل الكفّار لكان معنى ذلك أننا مأمورون بأنْ نبدأ القتال مطلقاً، وأما إنْ أُمرنا بالقتال أو المقاتلة لكان معنى ذلك أننا مطالبون بمقاومـة سـعي الآخرين إلى قتالنا، وبناء على ذلك تكون الآية آمرة بمقاومة القتال، لا بابتداء القتال. (انظر: أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمـضان البوطي، **الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه**، ص١٠١-١٠٢).

(٤) محمود شلتوت، **القرآن والقتال**، ص٧٦-٧٧. وانظر: أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه**، ص٩٥. والدكتور عبد الرحمن حللي، **حريّة الاعتقاد في القرآن الكريم**، ص١٤٦. وفهمـي هويـدي، **مواطنـون لا ذميون**، دار الشروق، مصر، ط٢، ١٩٩٠م، ص٢٥٩.

الذين **نقضوا العهود** مع المسلمين، وقاموا **بإيذائهم والاعتداء عليهم**، واستحضار تلك الآيات يقودنا إلى القول بأنّ هذه الآية تتحدّث عن طائفة خاصّة من أهل الكتاب قاموا بالاعتداء على المسلمين، وحاولوا ظلمهم، ونكثوا بعهودهم، ومما يدعّم ذلك صيغة التبعيض المستخدَمة في الآية من خلال مجيء حرف التبعيض «**من**» في قوله تعالى: ﴿**مِنَ** الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾، وكأنّ الآية حصرت «الذين يقاتلون بطائفة من أهل الكتاب، وذلك من خلال حرف التبعيض (...)، وبالتالي يغدوا الأمر بالقتال مقصوراً على طائفة منهم اتصفت بما ذكرته الآية من صفات»[1]، وكانت قد تحدّثت الآيات التي سبقت هذه الآية عن الأسباب الكامنة وراء مشروعيّة قتالهم.

ويرى البعض أنّ في الآية ما يومئ إلى سبب القتال الذي أشرنا إليه، ويظهر ذلك في قوله ﷻ: ﴿وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾، وقوله: ﴿عَنْ يَدٍ﴾، غير أنّ هذه العبارات تقرّر الحالة التي يصير إليها الكفّار عند أخذ الجزية منهم، من خضوعهم لسلطان المسلمين، ودخولهم تحت سيادتهم وأحكامهم، وكلّ ذلك يؤذن بأسبقيّة تمردهم، وتحقق ما يدفع المسلمين إلى قتالهم من الاعتداء والبغي[2].

- ومن تلك الآيات القرآنيّة قوله ﷻ: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ **حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ** وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا **فَلا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ**﴾ [سورة البقرة: ١٩٣].
- وقوله ﷻ: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ **حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ** وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [سورة لأنفال:٣٩].

يُنظَر لهاتين الآيتين كإحدى أهم الآيات الدَّالة على علّة الجهاد القتالي، وقد استعمل النص القرآني ﴿حَتَّى﴾ كأداة للتعليل[3]، وذلك لجعل ما بعدها علّة لما قبلها، ولكن قد يرى بعض المفسّرين أنّ ﴿حَتَّى﴾ تفيد الغاية، وعندها نكون مأمورين بقتال الكفّار إلى غاية محدّدة هي أن لا تكون فتنة وأنْ يكون الدين لله[4]، بيد أنّ ترجيح الاحتمال الثاني يعني مجيء الأمر بالآية غير معلّل، ويترتب على ذلك حمله على النصوص القرآنيّة الأخرى؛ التي جاءت معللّة.

وممن رجّح كون ﴿حَتَّى﴾ للغاية الإمام **الآلوسي**، ورأى بناءً على ذلك أنّ قوله ﷻ في **سورة البقرة** ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾، معطوف على الآية التي سبقتها، وهي قوله ﷻ: ﴿وَقَاتِلُوا فِي

---

(١) الدكتور عبد الرحمن حللي، **حريّة الاعتقاد في القرآن الكريم**، ص١٤٥.

(٢) انظر: محمود شلتوت، **القرآن والقتال**، ص٧٦-٧٧.

(٣) انظر: أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، ج٢، ص٢٤٦.

(٤) انظر: الآلوسي، **روح المعاني**، ج٢، ص٦٤٩-٦٥٠. وأبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، ج٢، ص٢٤٦. والشوكاني، **فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ج١، ص٢٢٠.

سَبِيلِ اللَّهِ **الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ**﴾، مما يعني ــ حسب رأي **الآلوسي** ــ أنّ النص القرآني «الأول [المعطوف عليه] مسوق **لوجوب أصل القتال**، وهذا [النص المعطوف] **لبيان غايته**»[١].

أمّا إنْ رجحنا كون ﴿حَتَّى﴾ للتعليل، فهذا يعني أنّه يتعيّن علينا فهم المعنى المراد من العلّة المُشَار إليها في كلا الآيتين، والتي تُختَصَر في ألاّ تكون فتنة، ويكون الدين لله.

وللوصول إلى معنى الفتنة في هاتين الآتين، لابدّ من دراسة الاستعمال القرآني لمفردة الفتنـــة، نظراً لأهميّة ذلك في استجلاء المراد القرآني منها كعلّة محوريّة من علل الجهاد القتالي.

لقد حاول علماء التفسير فهم المعنى المقصود من مفردة الفتنة في هـــاتين الآيـــتين، فـــذهب معظمهم إلى أنّها تنطوي على معاني **الكفر بالله**، أو **الشرك به**[٢]، في حين خالف بعضهم ذلك محاولاً تفسيرها بما هو مركوز في دلالتها اللغويّة، والتي تُشير إلى معاني الابتلاء، والامتحان، والاختبار.

فـــ«الفتنة» في اللغة تعني الظلم والاعتداء، أو الإمالة عن القصد والحق، وقيل تعني القتل، وقيل هي للدلالة على معنى الكفر، غير أنّ جماع معنى «الفتنة» في اللغة **الابتلاء والاختبار**[٣].

وبعيداً عن كلّ ما يمكن أنْ يُثار حول هذه المفردة من جدل مفاهيمي، فإنّ دراسة هذه العلّـــة من منظور قرآني متكامل كفيل في تحديد المعنى المقصود منها في هاتين الآيتين، وكفيل في حسم كل مادة الجدل ومن جذورها، وكفيل أيضاً في ضبط العموم الذي يمكن أن يُفهَم منـــهما (الآيتـــان)، والذي يمكن أنْ يُستَغَلّ في تقديم طروحات غير منسجمة مع الرؤية القرآنية لعلّة الجهاد القتالي.

ومعلوم أنّ الاستناد إلى النص القرآني في فهم المراد القرآني لابـــد وأن يـــؤدي إلى التـــسليم بأرجحيّة ذلك الفهم من حيث اللزوم أو الثبوت، وهذا الأرجحيّة ناجمة عن الاحتماء بسلطة الـــنص المتمتّع بمرجعيّة إلزاميّة تفرضها طبيعة النص ذاتها.

ومن هنا يمكن القول بأنّ استحضار الاستعمال القرآني لمفردة الفتنة، وفي مختلف الـــسياقات، يؤكّد على أنّ المقصود من هذه المفردة كعلّة من علل الجهاد القتالي ليس هو الكفر أو الشرك، وإنّما المقصود منها ما تكتنفه من المعاني المتقاربة التالية:

---

(١) الآلوسي، **روح المعاني**، ج٢، ص٦٤٩-٦٥٠.

(٢) انظر: الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج٢، ص١٩١ وما بعدها. وابن كثير، **تفسير القـــرآن العظـــيم**، ج١، ص٣٤٠-٣٤١. والبغوي، **تفسير البغوي**، ج١، ص٢٣٧-٢٣٨. وأبو حيان الأندلسي، **البحر المحـــيط في التفـــسير**، ج٢، ص٢٤٣-٢٤٤. والقرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص٣٥١-٣٥٢. والرازي، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفـــاتيح الغيـــب**، ج٥، ص١٤٢ وما بعدها. الشوكاني، **فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ج١، ص٢١٩-٢٢٠.

(٣) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٧، ص١٨، مادة: فتن. ويؤيّد مجيء «**الفتنة**» للدلالة علـــى معـــاني «**الامتحـــان**» و«**الاختبـــار**» و«**الابتلاء**» عدد من الآيات القرآنيّة، كقوله ﷻ: ﴿يَقُولا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ﴾ [سورة البقرة:١٠٢]، وقوله ﷻ: ﴿وَاعْلَمُـــوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة لأنفال:٢٨]، وقوله ﷻ: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُمْ بِالـــشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [سورة الأنبياء:٣٥]، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّا مُرْسِلُو النَّاقَةِ فِتْنَةً لَهُمْ فَارْتَقِبْهُمْ وَاصْطَبِرْ﴾ [سورة القمر:٢٧].

١. الإكراه في الدين، ومنع الحريّة الدينيّة، أو الاضطهاد الديني، والحيلولة بين الناس وبين حريّتهم فيما يختارون.

٢. تشمل مختلف صور التعذيب والاعتداء والإيذاء والظلم، التي ترمي إلى إرغام المسلمين بالقوّة على الارتداد والرجوع عن دينهم وصرفهم عن معتقداتهم[١].

وقد أشار إلى هذه المعاني عدد من علماء التفسير، وذلك حين رأى بعضهم أنّ الآية سيقت للدلالة إلى ما كان يفعله كفّار مكّة من تعذيب المسلمين واضطهادهم وإجبارهم على الرجوع عن الإسلام، وإخراجهم من أوطانهم[٢]، وأمّا فهم الفتنة على أنّها الكفر بالله، أو الشرك به، وأنّ الجهاد ـ بناء على هذا الفهم ـ شُرِع لحسم مادة الكفر، فيمكن أنْ يُعترَض عليه بما هو معلوم من أنّ ممارَسة الجهاد لا تقتضي إنهاء الكفر وزواله حتماً؛ لأنّ انتهاء القتال ووقفه له حالات متعدّدة، منها الصلح، ومنها الهدنة، ومنها أداء الجزية، وكلّها حالات تقتضي بقاء الكفر واستمراره.

وهذا الذي ذكرته يترجّح ويتقوّى من خلال مراجعة النصوص القرآنية التي استعملت مفردة الفتنة، والتي أشارت إلى المعنى المقصود منها، وأذكر من تلك النصوص مثلاً:

قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا **فُتِنُوا** ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة النحل:١١٠]، والفتنة هنا واضحة الدلالة على معاني التعذيب والإكراه على الارتداد، وترك الدين[٣]، وهي مسوقة للحديث عن ذلك.

ومنها قوله ﷻ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ **فَتَنُوا** الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ﴾ [سورة البروج:١٠]، تُشير هذه الآية إلى معنى الفتنة الحاصلة من قبل المشركين في حقّ المؤمنين، وتتجلّى هذه الفتنة في العديد من صور التعذيب والتنكيل والاضطهاد، لا لذنبٍ اقترفوه سوى أنّهم آمنوا بالله العزيز الحميد، وهو ما أكدّته دلالة الآية التي سبقت هذه الآية، وهي قوله ﷻ: ﴿وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [سورة البروج:٨]، فالقصد من الفتنة في هذه الآية الدلالة إلى الاضطهاد الديني والإكراه على الارتداد[٤]، من خلال ممارسة ألوانٍ من العذاب الجسدي، وهذه المعاني كلّها يمكن أن نتبيّنها ونستشفّها من الواقع الذي كان يعيشه صحابة رسول

---

(١) انظر: الدكتور عبد الرحمن حللي، **حريّة الاعتقاد في القرآن الكريم**، ص١٥٥ وما بعدها.

(٢) انظر: الشوكاني، **فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ج١، ص٢١٩-٢٢٠. والحسين بن مسعود الفراء البغوي، **تفسير البغوي: المسمّى معالم التنزيل**، ج١، ص٢٣٧-٢٣٨. وأبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، ج٢، ص٢٤٣-٢٤٤. والرازي، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج٥، ص١٤٢ وما بعدها.

(٣) انظر: الآلوسي، **روح المعاني**، ج١٤، ص٦٤٣.

(٤) انظر: الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج٣٠، ص١٣٦-١٣٧. والشوكاني، **فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ج٥، ص٥٠١.

الله ﷺ في بداية الدعوة، والذي عبّر عنه القرآن الكريم في العديد من آياته، عندما كشفت عن الأهداف والغايات التي يسعى كفّار مكّة إلى تحقيقها بواسطة فتنة المسلمين «والمتمثلة في ثني المسلمين عن دينهم وردهم إلى الكفر»[١]، وهذا ما تحدّث عن القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [سورة البقرة:٢١٧]، وقوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ﴾ [سورة البقرة:١٠٩]، وكلّ ذلك يؤكّد أنّ مفردة الفتنة سيقت للدلالة على ما ذكرته من المعاني.

ومنها قوله تعالى: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ **يُفْتَنُونَ**﴾ [سورة الذّاريات:١٣]، فهذه الآية الكريمة تشير إلى معاني التعذيب، التي تحملها مفردة الفتنة[٢].

ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ **يَفْتِنَكُمُ** الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوّاً مُبِيناً﴾ [سورة النساء:١٠١]، وفتنة المشركين للمؤمنين في هذه الآية ـــ كما ذكر بعض المفسرين ـــ بأنْ «**يَحُولوا بينهم وبين عبادة الله، وإخلاص التوحيد له**»[٣]، وهذا ما يمكن أنْ يُعبَّر عنه بالاضطهاد الديني، ومنع الحريّة الدينيّة، وهو ما جاءت مفردة الفتنة للدلالة عليه.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَاحْذَرْهُمْ أَنْ **يَفْتِنُوكَ** عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [سورة المائدة:٤٩]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَادُوا **لَيَفْتِنُونَكَ** عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لَاتَّخَذُوكَ خَلِيلاً﴾ [سورة الإسراء:٧٣]، في هاتين الآيتين إشارة واضحة على ما تكتنفه مفردة الفتنة من دلالات الرّد عن الدين الحقّ، ومحاولات الصدّ والمنع[٤] من أي اتباع والتزام لتعاليم الدين المنزل من قبل الله سبحانه وتعالى، وهو ما يسعى إليه أعداء الإسلام والمسلمين على مَرِّ العصور والأزمان.

ومنها أيضاً قوله تعالى حكاية عن قوم **موسى** عليه السلام وحالهم مع **فرعون**: ﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ **يَفْتِنَهُمْ** وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾ [سورة يونس:٨٣]، وفتنة فرعون لهم بأنْ «**يصرفهم عن دينهم بالعقوبات**»[٥].

---

(١) الدكتور عبد الرحمن حللي، **حريّة الاعتقاد في القرآن الكريم**، ص١٥٨. وانظر: الشوكاني، **فتح القدير**، ج٥، ص٥٠١.

(٢) انظر: الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج٢٦، ص١٩٣. والشوكاني، **فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ج٥، ص١٠٠. وابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٤، ص٣٥٩.

(٣) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج٥، ص٢٤٣.

(٤) انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٠، ص٣٠٥.

(٥) **م ن**، ج٨، ص٣٤٠.

ومما يقوّي الرؤية المرَجَّحَة ما نلحظه في الآية الواردة في سورة البقرة على وجه الخصوص، من مناسبتها للسياق السابق واللاحق لها، وهذا يوحي بأنّ مفردة الفتنة ذُكِرت في الآية المدروسة لتختصر كل أسباب وبواعث القتال، أو الجهاد القتالي، التي تمّ الحديث عنها في الآيات السابقة والآيات اللاحقة لها، وبمعنى آخر أنْ كلّ ما ذُكر من وجوب قتال الذين قاتلوا المسلمين واعتدوا عليهم وظلموهم وأخرجوهم من ديارهم وأرغموهم على مفارقة أهلهم واضطهدوهم، يمكن أنْ ينضوي تحت مسمّى الفتنة، وهذا كلّه نلحظه من خلال النظر إلى الآيات السابقة واللاحقة لها من خلال رؤية متكاملة، ورؤية كليّة غير مجزَّأة.

ولتحقيق ذلك سأذكر تلك الآيات من سورة البقرة مع ضرورة الانتباه لموقع مفردة الفتنة منها، يقول الله ﷻ: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ۝ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ **وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ** وَلا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ ۝ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ۝ **وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ**۝ الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [سورة البقرة: ١٩٠-١٩٤].

ويتأكد ذلك أيضاً من خلال العبارة التي انتهت بها الآية المدروسة من سورة البقرة، وهي قوله ﷻ: ﴿فَإِنِ انْتَهَوْا **فَلا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ**﴾ [سورة البقرة: ١٩٣]، وفحوى هذه الآية يُشير إلى أنّ الأمر بالقتال متوجّه ضدّ فئة خاصّة من الكافرين وُصِفوا بأنّهم ظالمين، ومعلوم أنّ القتال ضدّ الظالمين شكلٌ من أشكال الجهاد القتالي المشروع.

وبناء على كل ما تقدّم نصل إلى أنّ هاتين الآيتين تتحدّثان عن بعض أسباب وبواعث الجهاد القتالي، وهذه البواعث يمكن اختصارها **بمنع الإكراه أو الاضطهاد الديني، وإقرار الحريّة الدينيّة**، وهذا ما يتحقق عندما يكون الدين خالصاً لله ومحمياً من كل صور الافتتان والاضطهاد والإكراه والظلم، التي إنْ مورست على فئة من المسلمين، وجب على المسلمين الآخرين السعي إلى إزالة ذلك عنهم بإعلان الجهاد القتالي، نصرةً لإخوانهم المظلومين والمضطهدين، وعملاً بما تُقرّره هاتين الآيتين.

- بقي الإشارة إلى آية قد تُشْكِل على البعض، فيظن أنّها تحمل علّة من علل الجهاد، وهذه الآية هي قوله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا **الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ** وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [سورة التوبة: ١٢٣].

في الحقيقة لا تَنُصّ هذه الآية على أيّ علّة للجهاد القتالي، وغاية ما تدلّ عليه، هو الـ«إرشاد لخطّة حربيّة ترتسم عند نشوب الحرب، أو حدوث حالة حرب، فيبدأ بمهاجمة الأقرب فالأقرب فتدفع

الأخطار حسب درجة شدّتها وخطرها))[١]، وهذا يعني أنْ المجال الذي يُعمَل به في هذه الآية هو بعد صيرورة القتال حقيقة واقعيّة وشرعيّة، ويعني أيضاً أنْ الآية تُشير إلى الاستراتيجيّة القتاليّة، التي يجب الالتزام بها في معركتنا مع العدو، وقد تنبّه الفقهاء إلى ذلك فنصّوا على أنّ قتال العدو الأقرب أولى من غيره دفعاً لضرره، ثمّ إنّ الاشتغال بالعدو الأبعد يمكن الأقرب من انتهاز الفرصة في المسلمين[٢].

إذن البحث في علّة الجهاد القتالي ليس من خصوصيّات هذه الآية، وكل ما أشارت إليه يأتي في المرحلة اللاحقة لمشروعيّة القتال، وذلك بعد تحوّله إلى واقعٍ ممارَسٍ ومفروض.

وفي ختام هذه النقاشات المطوّلة بقي التعرض إلى بعض الأحاديث النبويّة الخاصّة بهذا السياق، نظراً لما قد يثار حولها من تساؤلات وإشكالات عِدّة، ولما قد يُحدثه الفهم السطحي والخاطئ لها من خلط بين عنفٍ مُبارَك ومحمود (الجهاد)، وعنف مُجَرَّم ومذموم (الإرهاب).

إنّ من أهم تلك الأحاديث النبويّة التي تُذْكر في هذا السياق، وللاستدلال ــ ربّما ــ على أنّ الكفر هو العلة الموجبة للجهاد القتالي، الحديث الذي يرويه الصحابيّ الجليل **أبو هريرة** رضي الله عنه[٣]، عن رسول الله ﷺ أنّه قال: ((**أُمِرتُ أنْ أُقاتِلَ الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله، فمن قال لا إله إلاّ الله فقد عَصَمَ منّي نفسه وماله إلاّ بحقِّه، وحسابه على الله**))[٤].

وكما قلت قد يحاول البعض الاستدلال بهذا الحديث من أجل تدعيم الرؤية القائلة بوجوب قتال كلِّ الكفّار، لا لسبب أو علّة خاصّة سوى أنّهم كفّار لا يدينون بدين الإسلام، ومحل الشاهد لرؤيتهم تلك هي في قوله ﷺ: ((**حتى يقولوا لا إله إلاّ الله**))، وهذا المنهج في الاستدلال بهذا الحديث تمتد جذوره الأولى لتشمل معظم البحث الفقهي القديم، لدى أتباع المدارس الفقهية الأربعة[٥].

---

(١) أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، ص١١٩. وانظر: محمود شلتوت، **القرآن والقتال**، ص٧٧-٧٨.

(٢) انظر: النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج١٠، ص ٢٠٨-٢٠٩. والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٤٣. والشرواني، **حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص٧. والمقدسي، **العدة شرح العمدة: في فقه إمام السنّة أحمد بن حنبل**، ص٥٠٨. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص١٠. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٥٠٣-٥٠٤.

(٣) **أبو هريرة**: (٢١قهـ-٥٩هـ)، هو عبد الرحمن بن صخر الدوسي، صحابي جليل، من المكثرين للرواية عن رسول الله ﷺ، نشأ يتيماً، وكان ضعيفاً في الجاهليّة، قدم المدينة ورسول الله في خيبر، فأسلم سنة ٧هـ، ولزم صحبة رسول الله ﷺ، وكان أكثر مقامه في المدينة المنوّرة، وقد وتوفي فيها. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٣، ص٣٠٨. وابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٤، ص٤٢٥).

(٤) سبق تخريجه، ص١٩٤.

(٥) يستدل معظم الفقهاء بهذا الحديث في سياق التأكيد على وجوب قتال الكفّار ابتداءً، وللاطلاع على بعض الاستدلالات تلك، انظر: الزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج٣، ص٢٤١. والسرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٢ وما بعدها. وإسماعيل المزني، **مختصر المزني**، دار المعرفة، بيروت، دط، دت، ص٢٥٦. والشافعي، **الأم**، ج٤، ص٢٥٢. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٦٨ وما بعدها. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، ص١٠٦-١٠٧. وصالح اللّحيْدَان، **الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع**، ص١١٤. وعبد الكريم محمد الداحول، **حماية ضحايا النزاعات الدوليّة المسلّحة**، ص٤٤.

إنّ مفردة «**حتى**» في هذا الحديث لا تفيد التعليل، وإنّما تفيد الغاية، وبناء على ذلك ليس من السهل التسليم بصحة الاستدلال أو الفهم السابق، أو بمعنى آخر لا يمكن التسليم بصحّة ما قد يفهمه البعض من أنَّ هذا الحديث دليل على أنَّ الكفر علّة لمشروعيّة الجهاد القتالي، وبيان ذلك في النقاط التالية:

١. ليس المراد من الحديث بيان العلّة التي من أجلها شُرِع الجهاد القتالي، وإنّما المراد منه ذِكْر الغاية التي ينبغي أنْ يتوقّف عندها القتال، فالحديث يُبيِّن «الغاية التي يباح قتالهم [الكفّار] إليها، بحيث إذا فعلوها حرم قتالهم، والمعنى أنّي لم أؤمر بالقتال إلاّ إلى هذه الغاية»[١]، ومعلوم أنّ هناك فرقاً كبيراً بين كلا الفهمين، إذ الأول يُرجع الحكم المستفاد من الحديث إلى بدء القتال، وأما الفهم الثاني فيُرجِعه إلى انتهاء القتال.

ثمّ إنّ فهم الحديث على النحو الذي ذَكَرت يعني أنّ الاستدلال به يأتي بعد صيرورة المعركة حقيقة واقعيّة، وبمعنى أدق عند الحديث عن الحالات أو الطرُقِ المشروعة لانتهاء الجهاد القتالي، وذلك كحالة من تلك الحالات، وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليه كدليل مبيّن لسبب نشوء القتال ابتداءً.

٢. فهم الحديث على أنّه دليل لجعل الكفر علّة للجهاد القتالي، سيضعه في سياق المعارضة مع الرؤية القرآنيّة الخاصّة بتلك العلّة، وقد خَلُصنا ــ بعد تلك الدراسة المستفيضة ــ إلى أنّ القرآن الكريم لم يجعل من وصف الكفر سبباً لمشروعيّة الجهاد القتالي، وإنّما أضاف إليه مسبّبات أخرى، كالاعتداء والظلم والاضطهاد الديني وغير ذلك.

٣. هناك الكثير من الأحاديث الواردة عن رسول الله ﷺ تؤكّد بدلالتها خلاف ما فهمه البعض من هذا الحديث، ومن أهم تلك الأحاديث ما يرويه الصحابي الجليل **أبو هريرة** عن النبي ﷺ قال: «**لا تَمَنَّوا** لقاء العدوّ فإذا لقيتموهم فاصبروا»[٢]، وهذا الحديث يتعارض مع القول بأنّ الكفر علّة لمشروعيّة الجهاد القتالي ــ وذلك استناداً للحديث السابق ــ؛ لأنّ ذلك يعني أنّ لقاء العدوّ يتوقّف على إرادة المسلمين، فمتى شاءوا مقاتلة الكفّار قاموا بذلك، في حين أنّ هذا الحديث يجعل من لقاء العدوّ أمراً خارجاً عن إرادة المسلمين وحساباتهم، ومرتبطاً بإرادة الطرف المُتَمَنَّى لقاءه، وذلك لأنّ النبيّ ﷺ وصف اللقاء بالأمنية، ومعلوم أنّ الأمر لا يوصف بأنّه أمنية إن كان بمقدور المُتَمَنِّي تحقيق

(١) أحمد بن شهاب الدين بن تيمية الحراني، **رسالة القتال**، مطبوعة ضمن: **مجموعة رسائل**، مطبعة السنة المحمدية، دم، ١٣٦٨هـ، ص١٠٧. وانظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص١٠٧. والدكتور محمد طلعت الغنيمي، **قانون السلام في الإسلام**، ص٥٣. ومحمد عزة دَروزة، **الجهاد في سبيل الله**، ص٨٠.

(٢) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: الجهاد والسِّير، باب: لا تمنوا لقاء العدو، ج٢، ص١٠١٦، رقم: ٢٨٦٣. وأخرجه: **مسلم في صحيحه**، كتاب: الجهاد والسِّير، باب: كراهة تمني لقاء العدو والأمر بالصبر عند اللقاء، ج٣، ص١٣٦٢، رقم: ١٧٤١، واللفظ لهما.

ذلك الأمر في الحال، ولقاء العدوّ لو لم يكن خارجاً عن إرادة المُتَمَنّي لما وُصِف بالأمنية، ولما نُهينا عن تمنّيه، ولو كان الأمر بإرادتنا لنُهينا عن الشروع به، أو القيام بتنفيذه.

وكل ذلك يؤكد على أنّ الجهاد القتالي (لقاء العدوّ) يتوقف على أمرٍ ما يُحدثُه العدو بإرادته، فيكون ذلك الأمر دافعاً للمسلمين على قتال ذاك العدوّ، كأن يقوم بالاعتداء على المسلمين، أو ظلمهم، أو إخراجهم من ديارهم وأوطانهم.

٤. وهناك من الباحثين من حاول فهم الحديث ضمن سياق خاص، وذلك عندما ذهبوا إلى أنّ المراد من «الناس» في الحديث إنما هم مشركو العرب، ممن كانوا يسكنون جزيرة العرب، ولم يكن لهم دين يدينون به، وأما العموم المستفاد من أل الجنسية لكلمة «الناس»، فهو من قبيل العام الذي أُريد به الخاص.

وبناء على هذه الرؤية تكون دلالة الحديث مقتصِرة على صنف خاص من المشركين، وضمن حدود جغرافيّة محددة لا تعدوا الجزيرة العربية[١].

وإضافةً إلى ذلك قام أُستاذنا الدكتور **البوطي**، بتقديم تصوّر خاص للحديث مستعيناً بالدلالة اللغويّة، للتميز بين مفردة «**أقاتل**» المستخدمة بالحديث النبوي، ومفردة «**أقتل**»، وليخلص من خلال هذا التميز إلى أنّ النبي ﷺ يتحدث عن القتال الذي يكون في مقابلة الاعتداء.

وقد استند في رؤيته هذه إلى أنّ كلمة «**أقاتل**» جاءت على وزن أفاعل، فهي تدل على المشاركة، وهي لا تصدق إلاّ تعبيراً عن مقاومةٍ حاصلة من طرفين، بل هي لا تصدق إلاّ تعبيراً عن مقاومة لبادئ سبق إلى قصد القتل، فالمقاوم للبادئ هو الذي يُسمَّى مقاتلاً، وأما البادئ فهو أبعد ما يكون عن أنْ يُسمَّى مقاتلاً، بل هو في الحقيقة يُسمَّى قاتلاً، وأما معنى الاشتراك فهو لا ينشأ إلاّ لدى نهوض الثاني للمقاومة والدفاع[٢].

هذا كل ما يمكن أنْ يجاب عما ما قد يفهمه البعض من أنَّ هذا الحديث دليل على أنَّ الكفر علّة لمشروعيّة الجهاد القتالي، ونحن نعلم أنّ هناك العديدَ من الأحاديث المتعلقة بقضية الجهاد وأحكامه، ولكن سأكتفي بهذا الحديث نظراً لمحوريته في موضوع الاستدلال لعلّة الجهاد القتالي، وأمّا ما عداه فهي أحاديث تهتم ببيان بعض الأحكام الأخرى، كفضل الجهاد وثوابه، وضوابطه، والوصايا الخاصة به، وغير ذلك مما لا صلة له ببحثنا.

---

(١) انظر: عبد الله بن زيد آل محمود، **الجهاد المشروع في الإسلام**، ص٤٣ وما بعدها. وجمعة أمين عبد العزيز، **الفريضة المفترى عليها: الجهاد في سبيل الله**، ص١١١. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص١٢١. والدكتور محمد سليم محمد غزوي، **الحريات العامة في الإسلام مع مقارنة بالمبادئ الدستورية الغربية والماركسية**، ص٨٥. وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه**، ص٢٥.

(٢) انظر: أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه**، ص٥٩.

أخيراً يمكن الخلوص من كل ما تقدّم إلى أنّ بواعث الجهاد القتالي وأسبابه تتلخص في النقاط التالية:

أولاً: إزالة الاعتداء

سواء أكان هذا الاعتداء واقعاً على الأمّة بأجمعها، أو على فئة خاصّة منها، أو حتى على أي شخص من رعايا الأمّة الإسلاميّة، كما يشمل هذا الاعتداء كل صور الظلم والأذى، والتهجير والإخراج من الديار، والاستضعاف، والتعذيب الفردي والجماعي، وغير ذلك من صور الاعتداء؛ التي شُرع الجهاد القتالي لإزالتها ورفعها عن المعتَدَى عليهم.

ثانياً : منع الإكراه والاضطهاد الديني

ويشمل الاضطهاد الديني على منع الحرية الدينيّة، والحيلولة بين المسلمين وبين حريّتهم فيما يختارون، وفتنتهم في دينهم، وإجبار المسلمين أو أحدٍ منهم على الارتداد عن دينه، وصرفه عن معتقداته.

ختاماً قد يتراءى للبعض أنني أطلت البحث في طبيعة الجهاد القتالي وعلته، بما يبدو خروجاً عن شاغلنا الأساسي في هذا البحث، غير أنّ الغرض من ذلك إجلاء الغبار عن مسألة كثر الاختلاف فيها، حتى وصل إلى عدم التمييز بين ما هو مشروع (الجهاد)، وبين ما هو غير مشروع (الإرهاب)، **فأصبحنا نمارس ما هو غير مشروع تحت مسمى ما هو مشروع**[١]**، فأدى ذلك من حيث ندري أو لا ندري إلى وصف الممارسات الجهاديّة بالإرهاب.**

وقد حصل ذلك ــ كما تبيّن سابقاً ــ عندما استند بعضنا إلى نصوص تشريعية (سواء قرآنيّة أو نبويّة) عُزِلت عن فحواها، دون أنْ يلقي بالاً إلى تكامل التركيب التشريعي الذي يحتويها، مع تجاهله التام لعلم أصول التفسير، الذي يقتضي تراتبيّة معينة عند حصول أي تعارض ظاهري بين تلك النصوص، كالبدء بالتوفيق بين النصوص، وحمل مطلقها على مقيَّدها، وتخصيص عامها بخاصّها، وأما إغفال كل تلك الأصول، والاكتفاء برؤية اجتزائيّة، أو حتى الانكفاء خلف مقولة النسخ، فإنّ ذلك مما لا يُسلَّم بصحته.

ولذا كان لا بدّ من تبين الرؤية الشرعيّة الراجحة حول طبيعة الجهاد القتالي وماهيّته، حتى نتمكّن من التمييز بينه وبين الممارسات الإرهابيّة، **وحتى لا نقع كمسلمين بتنفيذ أعمال إرهابية مرفوضة، ونحن نظنّها أعمالاً جهادية مفروضة، وحتى نعلم أنّ الاعتداء والظلم والاضطهاد الديني**

---

(١) حصل ذلك عندما استند بعضنا إلى نصوص تشريعية ــ سواء قرآنيّة أو نبويّة ــ عُزِلت عن فحواها، دون أنْ يلقي بالاً إلى تكامل التركيب التشريعي الذي يحتويها، مع التجاهل التام لـ((**علم أصول التفسير**))، الذي يقتضي تراتبيّة معينة عند حصول أي تعارض من حيث الظاهر بين تلك النصوص، كالبدء بالتوفيق بين النصوص، وحمل مطلقها على مقيَّدها، وتخصيص عامها بخاصّها، وهكذا، وأما إغفال كل تلك الأصول، والاكتفاء برؤية اجتزائيّة، أو حتى الانكفاء خلف مقولة النسخ، فهذا مما لا يُسلَّم به.

والإكراه هي بعض صور الإرهاب وتجلّياته، وما شُرِع الجهاد من أجله هو بعض التجلّيات البسيطة للإرهاب.

فمن خلال هذه الدراسة نصل إلى هناك مفارقات جوهرية بين الجهاد والإرهاب، فالجهاد في المنظومة الإسلامية ليس تشريعاً للإرهاب والقتل والرعب ونشر الذعر والإكراه الديني، وباعث الجهاد ليس القتل العدواني، وهو ليس ممارسةً للعنف الأعمى (الإرهاب).

كما أنّ استجلاء الإشكالات المحيطة بطبيعة الجهاد القتالي، سيساهم في فك الارتباط بين الإرهاب غير الإنساني، وبين مفهوم الجهاد الإسلامي، **وسيحمينا من الوقوع في تجريم بعض الممارسات الجهاديّة وبعض الجماعات الإسلامية المجاهدة، من خلال وسمهم بالإرهابيين، أو وسم ممارساتهم الجهادية النبيلة والمشرِّفة بالإرهابيّة**، وفي الوقت نفسه سيمكّننا من منع اختطاف مفهوم الجهاد من قبل بعض من يمارس القتل والتخريب والعدوان والإرهاب باسم الدين والجهاد.

المطلب الثاني: التقسيم الإسلامي للمعمورة وأثره في طبيعة العلاقة بين المسلمين وغيرهم

إثْر أحداث أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ الأخيرة، أُلِّف الكثير عن علاقة الإسلام بالغرب وعلاقته بتصعيد وتيرة العنف، وعلاقته بانتشار عمليات التخريب والتفجير التي طالت الكثير من دول العالم، ونتيجة لذلك غدا الإسلام موضع دراسة وبحث من قبل العديد من المؤتمرات والندوات الإقليميّة والدوليّة، بيد أن معظم هذه الدراسات كانت إما نتيجة لعواطف عرقيّة مدعومة بمصالح سياسيّة ما، وإمّا حبيسةً لخلفيّات أيديولوجيّة وفكريّة خاصّة، حتى غدت الموضوعية والحياد محلّ تهمة ومظنّة في مثل هذه الموضوعات والعناوين.

وفي هذا السياق يأتي الحديث عن رؤية المسلمين للمعمورة والجدل الفقهي المثار حولها، أو بمعنى آخر الحديث عن التصوّر الإسلامي لجغرافيا العالم، كإحدى أهم النقاط التي تحكم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، والتي استُثمِرت ــ بغض النظر عن صحة أو عدم صحة ذلك ــ في تأزيم المشكلة بين العالمين الإسلامي والغربي، **حيث ساهم الفهم المغلوط لها في ولادة فكرٍ تنابذي وإلغائي يؤمن بمقولة صراع الحضارات وصدامها، ويؤمن بمشروعيّة الأعمال الإرهابيّة، التي كانت نتيجة منطقيّة لعدم فهم العلاقة بين الأمة الإسلاميّة** (دار الإسلام)، **وبين غيرها من الأمم** (دار الحرب أو الكفر)، **والتي أدت بدورها إلى ممارسة العديد من أعمال العنف اللا مشروعة.**

وتُعد رؤية الفقهاء لجغرافيا العالم من أهم المرتكزات المُعْتَمَدَة في ذلك، خصوصاً إنْ تمّ التعامل معها كنصوص تشريعيّة موازية للنص الأول، وهنا يأتي التساؤل الخطير الذي يتمحور حول ما قد يقوم به البعض من استثمار التصوّر الفقهي لجغرافيا العالم من أجل شرعنة وتسويغ الأعمال الحربية

ضدّ غير المسلمين، وذلك وفق رؤية خاصّة قسمت «العالم إلى فسطاطين»[١]، وهذه الرؤية الثنائيّة قسمت العالم إلى محورين، **الأول**: دار الإسلام، **والثاني**: دار الحرب أو الكفر، فهل هذا الاستثمار لمفهوم التقسيم الفقهي للمعمورة استثمارٌ سليمٌ ودقيقٌ من الناحية الشرعيّة والفقهيّة.

ونظراً لخطورة الموضوع وتشعّبه سأقوم بمعالجته من خلال العمل على تكوين رؤية شاملة ومتكاملة وفق منهجيّة استقرائيّة وتحليليّة مستحضرة للحس النقدي الذي يؤسس لمقولات تشريعيّة أكثر واقعيّةً، كما يمكن أنْ يساهم في بناءٍ تشريعيٍّ وحضاريٍّ يرتكز إلى كليّات الشريعة وأصولها وأطرها العامة، التي تنطلق من اعتماد القرآن الكريم والسنة النبويّة كمصدرين أساسيين لكل نماذجنا المعرفيّة والتشريعيّة.

ومعلومٌ أنّ لموضوع التقسيم الفقهي للمعمورة أهميّة خاصّة تكمن في كونه الخطوة الأولى والضروريّة لتأصيل العلاقات الدوليّة وفق رؤية إسلامية تسعى إلى تسليط الضوء على بعض المفاهيم ذات المرجعيّة السياسية والعقديّة المتعلقة بحماية «دار الإسلام» والدفاع عنها.

وتنبع أهميّة البحث في هذا الموضوع من الإيمان بخطورته، وحساسيّة ما يترتب عليه من أحكام وتشريعات، ونظراً لذالك جاءت هذه الدراسة لتبحث ــ مستندةً للمدوّنات الفقهيّة ــ في الأقوال التي ساهمت في رسم الرؤية الفقهيّة لجغرافيا العالم، حتى يتسنّى لنا القيام بمراجعة دقيقة تكشف لنا عن مدى انسجام هذا الرؤية مع المتغيّرات الزمانيّة والمكانيّة، وعن إمكانيّة استيعابها للفروق الجوهريّة من الناحية الواقعيّة والتاريخيّة بين لحظة ولادتها وتبلورها عند الفقهاء ولحظة تطبيقها في الواقع المعاصر، إضافة إلى مدى ملاءمة الرؤية الفقهيّة لطبيعة الشريعة الخاتمة، وللرؤية القرآنيّة الخاصة بالأرض، وبمعنى آخر التمكن من تقديم قراءة واقعيّة للمنظور الفقهي الخاص بتقسيم الأرض؛ والذي جاء منسجماً مع حقائق تاريخيّة لا يمكن تجاهلها، ومن ثمّ البحث عن مدى تأثير النسق التاريخي والمعطيات الزمانيّة والمكانيّة التي لابست ظهورها في بناء المنظور الفقهي لتقسيم العالم، وبالتالي الوصول إلى الإشكاليّات التي يمكن أن تنجم عن عدم إدراك تلك المعطيات الخاصّة.

كل ذلك **سيساعدنا في الكشف عن حقيقة بعض المفاهيم الفقهيّة التي أُسيء فهمها فأدّى ذلك إلى اختزال المُنتَج التشريعي والحضاري للأمة ببعض مفردات العنف والتنابذ وخلق بيئة مواتية لإنتاج فقه العنف، وتبني خيارات الإقصاء والصراع في العلاقة مع الآخر**، أو بمعنى آخر تحويل التصوّر الإسلامي للآخر إلى تصوّر إلغائي، لا يؤمن بثقافة التعارف والتعايش، مما أدّى إلى جعل الفقه الإسلامي في نظر

---

(١) وذلك حسب رأي زعيم تنظيم القاعدة، **أسامة بن لادن**. انظر: عبد الرحمن الحاج، **العالم من منظور فقهي: ضرورات إعادة الاجتهاد**، مقال منشور في صحيفة الحياة، تصدر عن دار الحياة في لندن (نسخة لبنان)، صفحة تراث، تاريخ: ١٨-٩-٢٠٠٥.

الآخرين ــ ظلماً ــ يَحمِل في طبيعته كلّ المقوّمات والعوامل المساعدة على إفراز الإرهاب وتفريخ الإرهابيين؟.

أولاً: نشأة التقسيم الإسلامي للمعمورة ومسوغاته

خطورة الموضوع وحساسيّته تقتضي منّا القيام بـ«مراجعة عميقة تكشف حيثّيات نشوء فكرة تقسيم العالم إلى دور، وتعيد مرّة أخرى صياغة المنظور الفقهي لتقسيم العالم على إطار رؤية واقعيّة لصورة العالم الراهن»[١]، ومن دون ذلك لا يمكننا تحقيق أي «تقدّم على صعيد البحث الفقهي، وعلى صعيد التكيف مع العالم الحديث بما يجعل الأحكام واقعيّة وقابلة للتطبيق»[٢].

وانطلاقا من ذلك يمكننا القول بأنّ التقسيم الإسلامي للمعمورة ظهر كوسيلة ضرورية لمعالجة العلاقات الدولية القائمة بين الدولة الإسلامية والدول المحيطة بها، وذلك باعتباره مساهمةً أولى في تأسيس قانون دولي ينظم العلاقات بين الدول، ويأتي هذا التقسيم شعوراً بأهمّيّة تحديد كيان الدولة الإسلامية ورسم حدودها الجغرافية من أجل تسهيل عملية تطبيق الأحكام الشرعيّة التي تُعدّ من أهم دواعي هذا التقسيم، **مما يشير إلى أن هذا التقسيم الفقهي للعالم أمر فرضه الواقع العملي**، المتزامن مع ظهور ظروف تاريخيّة دعت إلى نشوء الرؤية الفقهيّة لجغرافيا العالم، **ثم إنّ استحضار الواقع يؤكد على أن مجرد وجود دار إسلامية على وجه المعمورة يستلزم وجود دور مقابلة لها تختلف عنها في طبيعتها وأحكامها، وتتلاءم ومعطيات هذا الواقع المتغيّر والمتبدّل على الدوام.**

والأمر المهم الذي ينبغي الإشارة إليه هو **أنّ هذا التقسيم الفقهي للعالم جاء كلازمة فقهية واقعيّة واجه بها الفقهاء الضرورات المرتبطة بالدفاع عن العقيدة وحماية الأراضي الإسلاميّة**، وما يتبع ذلك من المصالح السياسية والاقتصادية والدولية المتعلقة بها، وكل ذلك يجعلنا نؤكد على أنّ هذا التقسيم الإسلامي (الفقهي) للمعمورة هو «**من محض صنيع الفقهاء في القرن الثاني الهجري**»[٣]، ظهر كنتيجةٍ طبيعيّة للانسجام مع الواقع المُعاش ونتيجة لبعض الضرورات والأوضاع التي فرضتها الظروف المجتمعيّة الخاصّة، ولذا لا يمكننا فهمها والتعامل معها بمعزل عن السياق التاريخي الذي استُخدمت فيه، وأيُّ فهم ودَرْسٍ للنصوص الفقهيَّة المتعلّقة بجغرافيا العالم بعيداً عن السياق الذي وُلِدَتْ فيه سيؤدي إلى خَللٍ وضعفٍ في الاستنباط والتطبيق وخطأً في التأْصيل الفقهي للأحكام المترتبة عليها، وبالتالي سَيَحوْل دون تَكْوين رؤيةٍ صحيحةٍ وسليمةٍ لحقيقةِ المنظور الفقهي للعالَم.

---

(١) عبد الرحمن الحاج، **العالم من منظور فقهي: ضرورات إعادة الاجتهاد**، جريدة الحياة، تاريخ: ١٨-٩-٢٠٠٥.

(٢) **م ن**، ص ن.

(٣) أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص١٩٤.

وإنّ لغياب الدليل الشرعي الصريح والواضح من القرآن الكريم والسنة النبويّة، الداعم للرؤية الفقهيّة الخاصّة بجغرافيا العالم، دلالته الهامّة والمؤثرة في صياغة الرؤية الشرعيّة لأقسام المعمورة، خصوصاً وأنّ النصوص التي يمكن أن تشكّل مُرتكزاً في عمليّة التأصيل الشرعي لجغرافيا العالم جاءت بصيغة إشاريّة عامّة لا تحمل أيّ دلالة تفصيليّة واضحة، لتشمل بذلك كل ما يمكن أنْ تُظهره تغيرات الزمان والمكان، وبالتالي تؤصل لكل الحالات المتجدّدة والمتغيّرة والتي تنطوي ضمن دلالة النص من خلال استيعاب العموم المستفاد منها لكل تلك المتغيّرات.

ومن تلك النصوص التي قد تذكر كمستند شرعي يُشير إلى التقسيم الفقهي للمعمورة، وفي نفس الوقت يمكن أنْ تُؤكّد على واقعيّة هذا التقسيم، قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾ [سورة النساء:٩٧]، يُلاحظ في هذه الآية الإشارة إلى وجود اختلاف بين المَحَالّ المنتشرة على سطح المعمورة، وقد دل على ذلك وجوب الهجرة من المكان الذي يستضعف فيه المسلم ويُمنَع فيه من أداء شعائر دينه، إلى المكان الذي يتمكّن فيه من أداء شعائر دينه.

ومن تلك النصوص ما ورد عن رسول الله ﷺ في حديث طويل يوصي فيه الجيوش الإسلامية التي كانت تُرسل لنشر دعوة الإسلام وتعاليمه، ومحلّ الشاهد فيه قوله ﷺ: «ثمّ ادعهم إلى الإسلام فإنْ أجابوك فاقبل منهم وكفّ عنهم ثمّ ادعهم للتحول من دارهم إلى دار المهاجرين»[١]، وفي هذا إشارة إلى وجود اختلاف بين أجزاء المعمورة في الأحكام والأوصاف.

غير أنّ المهم في هذين النصين ــ وغيرهما مما يمكن أن يذكر في هذا السياق ــ أنّهما اكتفيا بتقرير وجود اختلاف بين الأماكن والدور، مقتصرين على هذا الحد من الدلالة دون أي تفاصيل وبيان لطبيعة هذه الدور أو لمسميّاتها بصورة قطعيّة لا تقبل التغيير وعلى النحو الذي استنبطه الفقهاء في مدوّناتهم، وربما كان السبب في ذلك التوسيع من دائرة الاجتهاد بما يتلاءم ومعطيات الواقع، وهو ما يوحي به ــ أيضاً ــ تسمية رسول الله ﷺ لدار الإسلام (المدينة المنوّرة) بدار المهاجرين تماشياً مع حقيقتها الواقعيّة، إذ كانت في واقعها موطناً للمسلمين الذين فارقوا الأهل والوطن وهاجروا مع رسول الله ﷺ، منتصرين لدينهم ومستجيبين لأوامر الله ورسوله ودعوته لهم بالهجرة.

وكان من أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور التقسيم الفقهي لجغرافيا العالم ــ إضافةً إلى أنّه أمر فرضه الواقع العملي ــ، ما يمكن أن نجمله بالنقاط التالية:

(١) أخرجه **مسلم** في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها، ج٣، ص١٣٥٦، رقم١٧٣١، واللفظ له. وأخرجه **أبو داود في سننه**، كتاب: الجهاد، باب: دعاء المشركين، ج٣، ص١١٣٠، رقم:٢٦١٢.

١. تنظيم شؤون المسلمين في ظل الفتوحات الإسلامية، نظراً لحاجة المسلمين حكاماً و محكومين إلى توحيد جهودهم وتوجيه قواهم نحو عدوٍّ خارجي حفاظاً على كيان «الأمة الإسلاميّة»، لاسيما عند بدء تشكّلها وتكوّنها.

٢. بيان ما يترتب على هذا التقسيم من ثبوت الولاية أو عدمها في تطبيق الأحكام الشرعية ضمن الحدود الجغرافية لدار الإسلام، وغيرها من الدور المقابلة لها.

٣. التأصيل الفقهي لواقع العلاقات التي كانت تسود بين المسلمين وغيرهم (كالروم والفرس)، وتبيين الأحكام الشرعية الناظمة لهذه العلاقات، وذلك كالأحكام المتعلقة بالسلم والحرب والمعاهدات، وغيرها من التفاصيل المرتبطة بها، ممّا يسمى في وقتنا بقانون العلاقات الدولية العامة[١].

٤. ما يترتب عن عدم إيمان جميع سكان المعمورة بتعاليم الشريعة الإسلامية وأحكامها من عدم تطبيق أحكامها عليهم؛ لعدم دخولهم تحت سلطة ونفوذ «دار الإسلام»، وهذا ما يظهر واضحاً وجليّاً في الاجتهاد **الحنفي** على وجه الخصوص، وقد أدى ذلك إلى اعتبار كثير من أحكام الشريعة إقليمية من حيث التطبيق والنفاذ، بمعنى آخر عدم دينونة جميع الناس بالإسلام أدى إلى جَعْلِ تطبيق الشريعة يتناسب طرداً وعكساً مع سلطة «دار الإسلام» وامتدادها الإقليمي.

بيد أنّ كل هذه المسوغات والمبرّرات المذكورة لا تقتضي حتميّة المنظور الفقهي لجغرافيا العالم على النحو الذي رأوه (أعني: الفقهاء)، وبالمسميات التي أوجدوها وصاغوا من خلالها رؤيتهم للعالم عموماً ولأنفسهم ــ كما ورد وسيرد ــ ولذا فهي لا تعدو أنْ تكون اعترافاً واقعيّاً أفرزته وفرضته الحالة الطبيعيّة لوجود دار إسلاميّة، واستحضار هذا الأمر يدع المجال واسعاً لإعادة الاهتمام بدراسة التقسيم الإسلامي للأرض بما ينسجم والمعطيات الدوليّة المعاصرة، عَبْرَ طرح بديل يكون أكثر ملائمةً للواقع، ويكون مدخلاً لإعادة بناء الرؤية الإسلاميّة للعالم وتقسيماته، والذي يمكن أن يتبلور هو الآخر من خلال مقارَبات ومراجعات تتكامل بصورة تراكميّة بنّاءَة.

ثانياً: الأقسام الجغرافيّة للعالم عند الفقهاء

من الأهميّة بمكان التفريق بين المسائل التي تحدّث عنها الفقهاء كوقائع حال نظراً لارتباطها بالمتغيّرات الزمانيّة، وبين المسائل التعبديّة أو المجردة؛ التي لا صلة لها بالبعد الزمني والظرف التاريخي، وبعبارة أخرى التفريق بين الثابت والمتغيّر من الأحكام المستنبطة لدى الفقهاء.

وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأنّ التصوّر الفقهي لجغرافيا العالم يعدّ من أكثر الأمثلة تعبيراً عن تلك البحوث والمسائل المفعمة بالاعتبارات الواقعيّة، والسياقات التاريخيّة المرافقة لظهورها، وهذا ما يبرهن عليه واقع الاجتهادات الفقهيّة، كما أُشير سابقاً، وكما سيرد لاحقاً.

---

(١) انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص١٧٦.

وكي لا يستدرجنا الاستطراد بعيداً عن موضوع هذه الفقرة، سأكتفي للتعرّف على الدلالة الفقهيّة لأقسام المعمورة بما ذكرته سابقاً من بيان لأهم تلك الأقسام[١]، حيث سبق وأنْ أشرت إلى اتفاق معظم الفقهاء على انقسام المعمورة إلى «**دار إسلام**»، و«**دار حرب**»، مضافا إليها عند البعض «**دار العهد**»، و«**دار الموادعة**»، وذكرت أنّ هذه الأقسام هي الرئيسة وفق الرؤية الفقهيّة للعالم، وأنّ ما عداها من التقسيمات الجغرافيّة الأخرى لا تخرج عن أنْ تكون إمّا جزءاً من «**دار الإسلام**»، أو «**دار الحرب**»، وهي بذلك لا تختلف عنها سوى بالتسمية التي تغيّرت بسبب ظرف طارئ حدث فيها فغيّر من تسميتها، وهذه التسمية تزول بزوال الظرف العارض، وذلك باستثناء «**دار الموادعة**» التي ظهرت مع **الإمام محمد** كقسمٍ مستقلٍّ من أقسام المعمورة، ظهر نتيجة لواقعٍ وظروفٍ خاصّة.

وما يعنينا في هذه الفقرة الكشف عن دلالة التقسيم الجغرافي المُقتَرَح لدى الفقهاء، في تحديد طبيعة العلاقة بين المسلمين وغيرهم، وهل هذه الرؤية الفقهيّة للعالم قطعيّة لا تقبل التغيير، أم أنّها تبلورت تحت التأثير المباشر للواقع، وإنْ كانت مُستنِدة من حيث المبدأ ـــ المشير إلى وجود اختلاف بين أجزاء المعمور ـــ إلى نصوص قرآنيّة ونبويّة عامة، علماً أنّ ترجيح الاحتمال الأخير والأخذ به سيؤدي إلى إبطال كل ما يمكن أن تُستَثمَر لأجله هذه الرؤية، كبيان العلاقة بين المسلمين وغيرهم، أو ممارسة أي نوع من أنواع الإرهاب ـــ المستمَدَّة من الرؤية الفقهيّة لجغرافيا العالم[٢]ـــ، وسينفي صفة المشروعيّة عن كل تلك الممارسات الإرهابيّة.

وحتى يتضح لنا طبيعة التقسيم الفقهي للمعمورة، ويتسنّى لنا الإجابة عن كل التساؤلات السابقة، سأقوم ببيان النقاط التالية، التي تتكفل بالوصول إلى كل ذلك، وتحل كل الإشكالات:

● إنّ كل ما يُلاحظ من اختلاف بين الفقهاء في تحديد المعايير والضوابط المحدِّدَة لأقسام المعمورة، ولمفهوم كلّ قسم منها يؤكّد على واقعيّة التقسيم وعدم قطعيّته، خصوصاً إنْ استحضرنا **انتفاء إيّ نصّ إلهيّ** (القرآن الكريم والسنّة النبويّة) **صريح يُحدّد المعنى المراد منها، ويضع المعايير الخاصّة بها**، هذا فضلاً عن عدم استخدامه أو ذكره لأي من تلك المسمّيات المُستَخدَمة لدى الفقهاء.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أنّ الصحابي الجليل **خالد بن الوليد**[٣] يُعدّ أول من استخدم لفظ «دار الإسلام»، وكان ذلك في كتاب الصلح مع **أهل الحيرة**، والذي جاء فيه: «وجعلت لهم أي شيخ ضعُف عن العمل **(...)** ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام، فإنْ خرجوا إلى غير دار الهجرة، ودار

---

(١) انظر: ص١٥٠.

(٢) انظر: ص١٥٦.

(٣) **خالد بن الوليد**: (ت ٢١هـ)، وهو الصحابي الجليل خالد بن الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم، القرشي، أبو سليمان، سيف الله، أسلم بعد الحديبية، وسُرّ به رسول الله ﷺ، شهد مؤتة، وتوفي رضي الله عنه بمدينة حمص، في سورية. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٢، ص٣٠٠. وابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٢، ص٢٥١ وما بعدها).

الإسلام، فليس على المسلمين النفقة عليهم»[١]، وبعد ذلك توسّع استخدام مُسَمَّى «دار الإسلام» وغيره من المسمّيات عند الفقهاء، فوضعوا صفاتها وبيّنوا ضوابطها، ولكن حتى في استخدام الصحابي الجليل لتلك التسمية دلالة على عدم قطعيّتها، ويظهر ذلك في عدم اقتصاره على ذكر تسمية واحدة لها، بأنْ سمّاها «دار إسلام» و«دار هجرة».

● وللوصل إلى حقيقة التقسيم الفقهي للمعمورة ينبغي الاستفادة من كل **ما قد يورده الفقهاء من أقسام جغرافيّة للعالم أنتجتها اعتبارات خاصّة، وتشكّلت ضمن ظروف معيّنة، منحتها تسميةً مستقلة وسيادةً تبعيّةً**، نجد مثلاً انضمام العديد من المسمّيات والتقسيمات الجغرافية تحت دلالته «دار الإسلام» الفقهية، نذكر منها على سبيل المثال: «**دار العدل**»؛ التي لا تعدوا أن تكون مسمّى من مسمّيات «دار الإسلام»[٢]، ومنها «**دار الذمّة**»؛ التي ينعزل فيها أهل الذمّة بمفردهم مع بقائهم من عداد أهل دار الإسلام يتمتعون بحقوقهم وامتيازاتهم[٣]، ومنها أيضاً «**دار البغي**»[٤]، و«**دار الفسق**»[٥]، أو «**دار الفاسقين**»[٦]، وهي بمجملها لا تخرج عن نطاق «دار الإسلام»، بحيث تأخذ حكمها وتكون تابعة لسيادتها ولا تختلف عنها سوى بالتسمية التي اكتسبتها بسبب وصف عارض، هذا ناهيك عن غيرها من التسميات الأخرى التي يمكن أنْ تُذكَر في هذا السياق.

ومن خلال النظر في هذه المسمّيات والتقسيمات الجغرافيّة المتنوّعة لـ«دار الإسلام»، والتي يتوزّع ورودها بين مدارس فقهيّة متعدّدة، ويستغرق فترات زمنيّة مختلفة، يمكننا ملاحظة **البُعْد التاريخي والواقعي الذي تسبب في صياغة الرؤية الفقهيّة للعالم**، سيّما وأنّ هناك بعضَ هذه المسمّيات قد تمّ استخدامه عند بعض الفقهاء دون آخرين، وفي ذلك إشارة لدَور الواقع الذي تجلّى بظهور معطيات جديدة ساهمت في رسم تقسيمات جديدة، ودفعت بالفقهاء إلى إيجاد دور تحمل مسمّيات لم تكن معهودة من قبل ظهرت متأثرةً بالمتغيّرات التاريخية.

---

(١) أبو يوسف، **الخراج**، تحقيق: محمود الباجي، دار سلامة، تونس، دط، دت، ص١٤٦.

(٢) انظر: السرخسي، **المبسوط**، ج٩، ص١٨٢. والنووي، **روضة الطالبين**، ج١٠، ص٤٩. وعبد العزيز الأحمدي، **اختلاف الدارين وآثاره في أحكام الشريعة**، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط١، ٢٠٠٤م، ج١، ص١٢٩.

(٣) انظر: محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٥، ص١٢. وزكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، **فتح الوهاب**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، ج٢، ص٣٠٤.

(٤) انظر: النووي، **روضة الطالبين**، ج١٠، ص٦٣. والماوردي، **الأحكام السلطانيّة: والولايات الدينيّة**، ص٨٢.

(٥) انظر: زين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٨، ص٢١٥. والشوكاني، **نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار**، دار الكلم الطيب، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ، ج٥، ص١٨٨. وأحمد بن يحيى المرتضى، **البحر الذخار**، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ط١، ١٣٦٦هـ، ج٥، ص٤٦٨.

(٦) انظر: ابن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، ج١٨، ص١٨٢.

● ومما يؤكّد عدم قطعيّة الرؤية الفقهيّة وعدم نصوصيّتها الاضطراب الذي سيلحظه المتتبع لعبارات الفقهاء في استخدام مصطلح «دار الحرب»، والذي تارة ما يعبرون عنه بوصف الحرب ــ وهو الأكثر شيوعا من غيره ــ وتارة بوصف الكفر ، وأخرى بالشرك[1]، والمثير أنّ هذا الاضطراب أدّى إلى تداخل مفاهيمي بين «دار الحرب» و«دار الكفر» أو «دار الشرك» وصل إلى حد التطابق الاستعمالي، مما ولّد بعض الإشكالات التي يمكن أن تثار حول ظاهرة التطابق هذه، وتتمحور تلك الإشكالات في اختلاف المرجعية المفاهيميّة لكل منها، إذ تحمل كلّ منهما دلالة تختلف عن الأخرى، فنجد أنّ مفردة «دار الكفر» و «دار الشرك» تنتميان إلى المجال العقائدي؛ بسبب ما تحملانه من دلالات إيمانية مرتبطة بالمعتقد الذي يتبنّاه أصحاب هذه الدار، في المقابل نجد مفردة «دار الحرب» تنتمي إلى المجال العسكري أو الحربي؛ وذلك لما تحمله من دلالة قتاليّة، تشير إلى حالةٍ من الحرب المستعرة بين طرفين.

والسؤال الذي يرد هنا ما هو سبب هذا التداخل أو التطابق المفاهيمي بين هذه المسمّيات عند الفقهاء، بالرغم من أنّ واقعها يدعونا إلى ضرورة التفريق بينها؟

قد يُفسَّر ذلك بمبرّرات تاريخيّة وظروفٍ واقعيّة، تُشير إلى أنّ «دار الكفر» أو «دار الشرك» كانت «دار حربٍ» بصورة دائمة، مما أدّى إلى وجود حالة من التطابق استعمالي بين تلك المصطلحات، ونظراً لهذا الواقع لم يميّز الفقهاء بينها.

وقد يُفَسَّر ــ أيضاً ــ بمبررات لغوية، تتلخّص في أنّ الدلالة المفهوميّة لـ«دار الحرب» قد تحوّلت من الدلالة اللغويّة أو العرفيّة التي تحملها، إلى دلالة فقهيّة خاصّة لا تحمل أيّ بُعْدٍ حربيٍّ أو قتاليّ، بحيث لا تقتضي هذه المسمّيات أنْ يكون هناك حالة من الحرب، وبالتالي فإنّ هذه الرؤية الثنائيّة لجغرافيا العالم كـ«دار إسلام» و«دار حرب» لم يُلْحظ فيها تحديد العلاقة بين كلا الدّارين بقدر ما لوحظ فيها تحديد الضوابط والمعايير التي تُمايز بينها، ولكن ما ينبغي التأكيد عليه أنّه لا يوجد أي إشارة من العلماء إلى أنّ هذه التسمية لا تحمل معنى الحربيّة، وبالتالي يظل الأمر محتملاً، وهو ما حاول استثماره الكثيرون سواء من المسلمين بهدف شرعنة أعمالهم الحربيّة ضد غير المسلمين، أو من غير المسلمين من أجل إيهام الإنسانية «بأنّ المسلمين لا يمكن أنْ يكونوا مصدر استقرار في العالم»[2].

وفي كلا التفسيرين فإنّ الأمر الأهمّ هو الاستفادة من هذا التنوّع الفقهي في استخدام المفردات المعبّرة عن الأجزاء الجغرافيّة للمعمورة، والذي استغرق فترات زمنية مختلفة، في التأكيد على البعد

(١) انظر: ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٣٤٢. والكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج٦، ص١١٢-١١٣. والنووي، **روضة الطالبين**، ج١٠، ص٤٩. ومحمد بن إدريس الشافعي، **الأم**، ج٤، ص٢٨٧. وابن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، ج٢٧. ص٤٥. وابن قدامة، **المغني**، ج١٣، ص١١٥.

(٢) الدكتور طه جابر العلواني، **مقاصد الشريعة**، دار الهادي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ، ص٥٦.

الواقعي الذي تسبب في صياغة الرؤية الفقهيّة لجغرافي العالم، وبالتالي اتساع دائرة النظر الاجتهادي المكوّن لتلك الرؤية، وفي ظلّ ذلك يصبح من غير الممنوع القيام بتقديم طروحات جديدة تكون أكثر ملاءَمة للمعنى المراد منها، وتكون أكثر انسجاماً ومعطيات الواقع الراهن، سيّما وأنّه لن تثار أي مشكلة حول عدم الالتزام بنصوصيّة المسمّيات الفقهيّة؛ لعدم قطعيّتها، ولأنّها جاءت معبّرة عن مرحلة زمنيّة محدّدة وواقع مُعَاش.

ومما لا شك فيه أن ذلك سيحتاج إلى دراسات معمّقة وموسّعة، فاهمة للواقع المعاصر بمعطياته الجديدة، وفاهمة للرؤية الفقهية بكل أبعادها وجزئيّاتها؛ لأنّ أي طرح جديد سيترتب عليه مراجعات فقهيّة لكثيرٍ من الأحكام التي أُصِّلت وصيغت كأثرٍ من آثار التقسيم الفقهي لجغرافيا العالم.

ثالثاً: محاولة لفهم جغرافيا العالم من منظور شرعي

إنْ لم نلامس الواقع بخطابنا وحضارتنا وبموروثنا الفكري ومنتجنا التشريعي سنبقى كمن يخاطب نفسه، وستبقى بحوثنا مجردات ذهنيّة لا تحمل أي بعدٍ عمليّ وواقعي، لاسيّما إنْ علمنا أنّ المشكلات والأزمات التي تعاني منها الإنسانيّة ليست مرتبطة بكميّة المنتج المعرفي والتشريعي بقدر ما هي أزمة تعامل مع هذا المنتج وفق منظور عصره الذي ينتمي إليه، سواء بِبُعدِه الزماني أو المكاني أو الإنساني، ولذا يجب العمل على إيجاد جسور ربط بينه وبين واقعه من خلال فهم الخطاب (النصوص الإلهيّة) وإدراك طبيعة المخاطَب بمحدّداته الذاتيّة والزمانيّة والمكانيّة، دون التنكّر لدور الفهوم والرؤى المنبثقة عن الخطاب في تفعيل عمليّة الانسجام مع الواقع.

وفي هذا السياق يأتي موضوع الرؤية الفقهيّة لجغرافيا العالم كأحد أكثر الموضوعات الفقهيّة التي تحتاج إلى قراءة جديدة تتفق ومعطيات الواقع الراهن[١]، وذلك استناداً إلى عدم قطعيّة تلك الرؤية، وواقعيّتها التي تأكدّت في الفقرات السابقة، وفي ظلّ وجود عدد من الدور (الدول) غير المسلمة التي لا تتربص العداء بالمسلمين ولا تقف في وجه حريّة الدعوة الإسلاميّة وانتشارها، بل هي مجالٌ خصبٌ لنشر الدعوة وتبليغها، معبّرةً بذلك عن عدم اعترافها بالخيار العسكري كحلٍّ تُفَسَّر من

(١) كثيراً ما كان يُعبّر العلماء عن واقعيّة التقسيم الإسلامي للعالم، وعن عدم نصوصيّته، وذلك من خلال الإشارة إلى أنّ المنظور الفقهي لأقسام المعمورة، وأنّ المسميات المقترحة لتلك الأقسام ذات طبيعة متبدّلة، يمكن أن تتغيّر وتتبدّل نتيجة لظروف مستجدّة، ويمكننا أن نلحظ ذلك في كلام **شيخ الإسلام ابن تيمية**، عندما يقول: ((كون الأرض دار كفر أو دار السلام، أو إيمان، أو دار سلم، أو دار حرب، أو دار طاعة، أو دار معصية، أو المؤمنين، أو دار الفاسقين، أو (...)، **أوصاف عارضة لا لازمة، وقد تنتقل من وصف إلى وصف**)). (ابن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، ج٢٧، ص٤٥). وكذلك يقول ـــ كما سبق وأن ذكرت ـــ في موضع آخر: ((وكون الأرض دار كفر ودار إيمان أو دار فاسقين ليست صفة لازمة لها بل هي صفة عارضة بحسب سكّانها، فكلّ أرض سكّانها المؤمنون المتقون هي دار أولياء لله في ذلك الوقت، وكلّ أرض سكانها الكفار فهي دار كفر في ذلك الوقت، وكلّ أرض سكانها الفسّاق فهي دار فسوق في ذلك الوقت **فإنْ سكنها غير ما ذكرنا وتبدّلت بغيرهم فهي دارهم**)). (ابن تيميّة، **مجموعة الفتاوى**، ج١٨، ص٢٨٢).

خلاله العلاقة مع العالم الإسلامي، ومعلوم أنّ هذا الواقع لا يمكن أن ينسجم والمنظور الفقهي لجغرافيا العالم، وفق رؤيته الثنائيّة السائدة (دار حرب ودار إسلام)، والموحية بوجود علاقة يحكمها الخيـــار العسكري.

إنّ أي محاولة لإنشاء تصوّر جديد لأقسام المعمورة، أو لبناء منظور فقهي مختلف لجغرافيا العالم تقتضي منّا القيام بأمرين:

الأول: القيام بمراجعة تهدف إلى إعادة فهم وتحليل المنظور الفقهي الخاص بأقسام المعمورة، من خلال البحث في الخلفيّة التاريخيّة والبُعد الواقعي المركوز في بُنْية الخطاب الفقهي، ومن ثُمّ الكـــشف عن مواطن المفارقة أثناء تطبيقه على الواقع الراهن.

الثـــاني: فهم الواقع المعاصر بمعطياته ومتغيّراته الجديدة، لتقديم رؤية فقهيّة لجغرافيا العالم تكون أكثر انسجاماً معه.

ولكن كل ذلك لا ينفي إمكانيّة الاستفادة من رؤية الفقهاء في هذا المجال، سيّما وأنّها تحتوي على بعض المقاربات الفقهيّة التي عملت على صياغة رؤية إسلاميّة خاصّة لجغرافيا العالم، متردّدةً بين الوفاء للواقع المعاش، وبين الارتهان للسياق التاريخي الذي سايَر مراحل تأطيرها، بعيداً عن المقارَبات التلفيقيّة المستنسخة من غير سياقاها، وقد كان من أكثر تلك المقارَبات الفقهيّة تأكيداً على فاعليّـــة المؤثرات الزمانيّة والتاريخيّة ـــ كما سبق وأشرت ـــ، وأكثرها انسجاماً مع متغيرات الواقع، ما جاء عند **الإمام محمد بن الحسن الشيباني**، من إحداث قسم جديد من أقسام المعمورة، أطلق عليه مـــسَمَّى «دار الموادعة»، كمحاولة لتوصيف واقعة حال ظهرت في عصره نتيجة لمعطياتٍ وأوضاع جديدة.

وبالرغم من أهميّة ما جاء عند **الإمام محمد**، إلاّ أنّ المجال يبقى متاحاً لتقديم رؤية جديدة خاصّة بجغرافيا العالم، تنطلق من الإيمان بعالميّة الإسلام وكونيّته، وعموم رسالته وشمولها، ومن الإيمان بقانون التعارف والتعايش القرآني، وما يتطلّبه ذلك من الانفتاح على سائر الأنساق الحضاريّة والثقافيّـــة في العالم، والتفاعل معها من خلال دراسة ناقدة بناءةٍ تسعى لتحقيق مشروعٍ أفضل يمكنه أن يساهم في الدور الإعماري في الأرض، ويمكنه أنْ يحقق للإنسان سعادتي الدنيا والآخرة.

وتتصف تلك الرؤية الجديدة بتجاوز القسمة الثنائيّة السائدة للمعمورة، والتي توحي بحالة من الحرب والعداء الحاصل بين كلا القسمين، إلى قسمة أخرى ربما كانت أكثر ملائمةً لفاعليّة الإسلام وعالميّته، وتتلخص في تقسيم المعمورة إلى دارين (دولتين):

الأولى: «**دار الاستجابة**» التي تعلو فيها كلمة الله ويدين أهلها بالإسلام، وهـــي الـــدار الـــتي استجابت لدعوة رسول الله، واستجابت لتعاليم دينه.

والثانية: ((**دار الدعوة**)) وهي ما عدا ((دار الإسلام)) من الدور، التي ينبغي على المسلمين أن يبلغوها رسالة الإسلام، وينشروا فيها تعاليمه الإنسانيّة السامية(١).

وهذه القسمة هي المعبّرة عن الحالة الطبيعية لجغرافيا الأرض، وبالتالي هي المعبّرة عن طبيعة العلاقة بين الأمّة الإسلاميّة وغيرها من الأمم، خصوصاً إنْ استحضرنا ما تمّ التوصل إليه في المطلب السابق من أنّ الرؤية الإسلامية الراجحة لا تؤمن بالخيار العسكري كأصل في العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين.

ويدعّم هذه الرؤية ما يذكره العلماء من انقسام أمة رسول الله ﷺ (أمم الأرض)(٢)، إلى أُمّتين: ((أمّة الإجابة)) و((أمّة الدعوة))(٣)، أمّا الأولى فتتمثل في سكّان ((دار الاستجابة))، وأمّا الثانية فتتمثل في سكان ((دار الدعوة))، من غير المسلمين سواء أكانوا من أهل الكتاب، أم من غيرهم، وقد يسمّيها البعض بـ((دار التبليغ))(٤).

ويؤكّد هذه الرؤية ــ أيضاً ــ الأخذ بمبدأ الدعوة والتبليغ كأساس في تعامل المسلمين مع غيرهم، إذ هو المقصود والأصل الذي تنادي به الشريعة الإسلاميّة، وفي ذلك يقول ﷻ: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكاً هُمْ نَاسِكُوهُ فَلا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَى هُدىً مُسْتَقِيمٍ﴾ [سورة الحج:٦٧]، ويقول أيضاً: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [سورة النحل:١٢٥].

وتتسع دلالة هذه الرؤية وتتأكّد أكثر إنْ أخذنا بالمعيار السكاني، المنصوص عليه عند شيخ الإسلام **ابن تيمية** ــ كما أُشير ــ، كعامل مؤثّر في ضبط طبيعة الدار وتحديد صفتها(٥)، إذْ الأخذ بهذا المعيار يوحي بأنّ ((دار الاستجابة)) ــ دار الإسلام ــ توجد بوجود المسلم وتغيب بغيابه، وهذه

(١) انظر: الدكتور طه جابر العلواني، **مقاصد الشريعة**، ص٥٦.

(٢) يُستفاد ذلك من عالمية دعوته، وعموم رسالته ﷺ إلى كل الأمم، وفي ذلك يقول الله ﷻ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة سبأ: ٢٨]، ويقول في موضع آخر: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ [سورة الشورى: ٧].

(٣) انظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج١، ص٣١٠. ومحمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ، ج٢، ص٤٥. ومحمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، **تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي**، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت، ج٦، ص٤٣٣. وعبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٣٦٥هـ، ج١، ص٩. والرازي فخر الدين،**تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج٤، ص١٩٦-١٩٧.

(٤) انظر: الدكتور ضو مفتاح غمق، **نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام**، ص٩٧.

(٥) وممن نقل الاعتداد بالعامل السكاني كمعيار لتحديد طبيعة الدار، وبيان صفتها، **صديق قنوجي**. (انظر: صديق القنوجي، **العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة**، ص٢٣٤.

الدار ليست هي مجرد بقعة أرض محدّدة بمواصفات معينة، أو بحدود جغرافيّة محدّدة، وإنما هي دارٌ يتمكّن المسلم فيها من ممارس أحكام دينه وشعائره، وقد نُقل عن **الماوردي** ما يُشير إلى ذلك حين قال: «إذا قدر [المسلم] على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر **فقد صارت البلد به دار إسلام، فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها**؛ لما يُترجى من دخول غيره في الإسلام»[١].

في ظلّ ذلك يتحوّل الحديث عن «دار الإسلام» و«دار الكفر»، أو «دار الإسلام» و«دار الحرب» بالمعنى الجغرافي لهذين المصطلحين إلى ضرب من التكلف وبُعْدٍ عن الواقع، فضلاً عن التضييق والتحجيم لآفاق الرسالة، والتصادم مع مقاصدها وغاياتها الإنسانية السامية، وعالميّتها المُعتَرَف بها بصريح القرآن ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنبياء:١٠٧].

ومما لا شك فيه أن اعتماد هذه الرؤية سيترتب عليه مراجعات فقهيّة لكثيرٍ من الأحكام التي أُصِّلت وصيغت كأثرٍ من آثار اختلاف الدارين (دار الحرب ودار الإسلام)، وربّما كان من أهمها أنْ حدود العلاقة مع تلك الدار مقتصرة على الدعوة الموصوفة بالحكمة والموعظة الحسنة، وعندها يصير من الصعب القول بأنّ آية السيف قامت بنسخ ما يقرب من مئة وخمسين آية كريمة من آيات الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، ومن آيات حسن المعاملة مع الآخرين، والبرّ والإحسان إليهم، ومحاورتهم بالتي هي أحسن[٢].

ولكن قد يحصل من «دار الدعوة» اعتداءً ما على المسلمين، أو أي موجب آخر من موجبات الجهاد القتالي السابقة، وعندها تكون هذه الدار في حالة حرب مع المسلمين، وتوصف بأنّها دار محاربة، بيد أنّ وصف الحربيّة هذا لم تكتسبه الدار من التقسيم الجغرافي للمعمورة، ثمّ إنّه وصف حُكْمي لا حقيقي، أو بمعنى أدق هو وصف استثنائي وليس أصلي، ويحدث في حالات عرضيّة، كأنْ تقوم حالة عداء أو حرب مؤقّتة بين «دار الاستجابة» و«دار الدعوة».

أخيراً ومن خلال ما تقدّم أصل إلى عدم صحة الاعتماد على الرؤية الفقهية للعالم في توصيف العلاقة بين العالم الإسلامي، والعالم غير الإسلامي، **وبالتالي لا فرق بين أقسام المعمورة في حرمة ممارسة الأعمال الإرهابيّة، كما لا يمكن أنْ يستفاد من الرؤية الفقهية لجغرافيا العالم في مشروعيّة أيٍّ من أعمال العنف، وذلك باستثناء الحالات التي يجب فيها الجهاد القتالي** في «دار الدعوة»، إلاّ أنّ وجوب ذلك مشروط بتحقق أسباب وبواعث مشروعة، وتلك الأسباب والبواعث هي المُشَرِّعة للجهاد القتالي، **وأما التقسيم الجغرافي للعالم ليس له أي أثر تشريعي لذلك، وهو لا يعدوا أن يكون رسم لحدود**

---

(١) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج٧، ص٢٨٥. ومثل هذا المعنى، انظر: النووي، **روضة الطالبين**، ج١٠، ص٢٨٢. وعلي بن محمد الماوردي، **الحاوي الكبير**، تحقيق: محمد علي معوض، وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ، ج١٤، ص١٠٤.

(٢) انظر: الدكتور طه جابر العلواني، **مقاصد الشريعة**، ص٥٧.

الأراضي الإسلاميّة، ولمناطق نفوذها وسيادتها، وما يتبع ذلك من حماية لتلك الحدود والثغور، التي تميّز بين أمّة رسول الله حقيقة، وهم المقيمين بـ«دار الاستجابة»، وبين أمّته حكما، وذلك باعتبار المـآل الآتي، أو باعتبار ما سيكون بعد وصول الدعوة إليها وحصول الإيمان والتصديق، وهم المقيمين بـ«دار الدعوة».

المبحث الثاني

الاعتداء على النفس الإنسانيّة وأثر ذلك في حكم الإرهاب

تعدّ النفس البشرية من أهم وأكثر الأطراف تأثُّراً بالممارسات الإرهابيّة، ويعد الإنسان الهدف الأول لتلك الممارسات، ونظراً لمحوريّة الإنسان كضحيّة لتلك الممارسات وهدف لها من ناحية، ونظراً لكرامته ومكانته عند الله من ناحية أخرى، كان لابدّ من أخذه بعين الاعتبار في أيّ عمليّة تهدف إلى تأصيلِ حُكْمٍ شرعيٍّ مُتكاملٍ لتلك الظاهرة المستجدّة (الإرهاب).

وفي هذا السياق لا بدّ وأنْ تواجهك طائفة من الاستفسارات والتساؤلات، تدور حول موقف الدين الإسلامي من صور الإفساد والتخريب والتنكيل والقتل الذي يطال الأبرياء، وهنا أيضاً يتساءل المرء عن مكانة النفس البشريّة في الشريعة الإسلاميّة؟ وهل النفس البشريّة ــ مهما كان انتماؤها ووصفها ــ رخيصة عند الله لدرجة تُزْهَق فيها بلا ذنب ولا جرم ارتكبته سوى أنّ قضاء الله وقدره كتب عليها الوجود في مسرح الجريمة (الإرهاب)؟ وهل يُعدّ القتل العشوائي من الجهاد، أم أنّ هناك ضوابط وحدود لممارسة الجهاد لا يجوز التعدّي عليها؟ ومَنْ هم الأفراد الذين يُباح قتلهم في ساحة المعركة، وهل هناك أصناف لا يجوز قتلهم أثناء الجهاد؟ وإلى أي مدى يمكن أنْ نتذرّع أثناء القيام ببعض الممارَسات الجهاديّة، بمبدأ الضرورة المؤدي إلى القتل العشوائي؟ وهل الفهم الخاطئ لحالات الضرورة وصورها يؤدي إلى تحويل الممارسات الجهادية إلى ممارسات إرهابية؟ وما هي الحدود الفاصلة بين كلا الظاهرتين؟ ثمّ ما هو الموقف الشرعي إنْ كانت الضحيّة مما لا يُشك في انتمائهم الديني الإسلامي؟ وهل هناك من حالات يجوز فيها قتل المسلم؟ وما هو المقصود الحقيقي من مسألة التترّس؟ وهل للدم الإنساني من حرمة وكرامة في الشريعة الإسلاميّة، وما هي الحدود التي يُباح فيها إهدار ذاك الدم؟.

هذه التساؤلات وغيرها ستتكفّل الدراسة الآتية بالإجابة عنها، خصوصاً وأنّ الفهم الخاطئ وغير الدقيق لحرمة الدم الإنساني، يُعدّ من أكثر الأمور المؤدية إلى الخلط بين الأعمال الإرهابيّة، والأعمال الجهاديّة، ومن أكثر الأمور تأثيراً أثناء استجلاء طبيعة وماهيّة كل من هاتين الظاهرتين،

ومن أكثر الأمور المؤدية إلى ممارسة الأعمال الإرهابية المرفوضة من قبل بعض المسلمين وهم يظنّون أنّهم يمارسون الأعمال الجهاديّة المفروضة، وأذكر هنا المسلمين لأنّ غيرهم ربّما لن ينتظر حكم الإسلام إنْ قرّر ممارسة الإرهاب، ولن يلتفت حتى إلى مشروعيّة أو عدم مشروعيّة إفساده وتخريبه وقتله للأبرياء، وطالما أنّ البحث يدرس الرؤية الإسلاميّة لهذه الظاهرة كان لا بدّ من الاهتمام بالممارسات الصادرة عن الأفراد المنتسبين للإسلام، وذلك حتى لا يحصل منهم الخطأ فيقعون بالمحظور ظنّاً منهم أنّه المأمور.

المطلب الأول: موقف الشريعة من حرمة الدم الإنساني وصيانته

لقد خلق الله الإنسان وجعل منه خليفة في الأرض، ويسّر له كلّ مقوّمات الاستخلاف تكريماً له وتشريفا، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: ٣٠]، كما سخّر له كلّ ما في الكون من مخلوقات ليتحقّق له معنى التكريم والاستخلاف هذا، فقال ﷻ: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [سورة لقمان: ٢٠][١].

وهذا الاستخلاف والتسخير من الله ﷻ هو بمنزلة أخبار تَلفت الانتباه إلى مكانة هذا المخلوق (الإنسان) عند الله، وإلى منزلته وكرامته عنده، والتي قال فيها ﷻ: ﴿وَلَقَدْ **كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ** وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ **وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً**﴾ [سورة الإسراء: ٧٠].

ونظراً لذلك كانت التشريعات الإلهيّة تُشدّد في المحافظة على النفس الإنسانيّة، وتدعو إلى إحيائها، وتُحَذِّر من الاعتداء عليها، أو التسبّب في زوالها، كما تُشدّد في الدعوة إلى حماية الدم الإنساني، وذلك دونما تقيد بعرق أو بمذهب أو دين، فنجد البيان القرآني قد تحدّث عن ذلك مستخدماً صيغة من صيغ العموم، بأَنْ ذَكَرَ النفس الإنسانيّة بصيغة النكرة مسبوقةً بالاسم الموصول

(١) هناك طائفة من الآيات القرآنيّة التي تتحدّث عن تسخير الله لمخلوقاته الكونيّة من أجل خدمة الإنسان، ومن أجل راحته وسعادته، وقد كان الأحرى بالإنسان أن يؤدي حقّ ذلك التسخير، من حمد لله وشكرٍ له، ومن تلك الآيات قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة النحل: ١٤]، ومنها قوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة الجاثية: ١٢]، وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة النحل: ١٢]، وقوله ﷻ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ [سورة الجاثية: ١٣].

((من))، وكلّ ذلك من الصيغ التي تفيد العموم[١]، وقد جاء ذلك بأسلوب تشريعيّ بليغ وشامل لكل صور القتل والتنكيل والاعتداء على الإنسان، يقول ﷻ: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرائيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ **نَفْساً** بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ [سورة المائدة: ٣٢]، يُشير العموم المستفاد من الآية إلى استغراق تحريم القتل ليشمل كلّ الأنفس الإنسانيّة، دون النظر إلى الفوارق الإيمانيّة أو غير الإيمانيّة، فالأصل حرمة الدم الإنساني وعدم إباحة التعرض له، وقد نصّ بعض العلماء على أنّ ((**الأصل في الدماء أنْ تكون محقونة**))[٢]، أو أنّ ((**الأصل في الدماء الحظر، إلاّ بيقين الإباحة**))[٣].

ولم يقتصر البيان الإلهي على هذا النص المُشَرِّع لحماية الدم الإنساني وصيانته، بل توالت النصوص القرآنيّة الخاصّة بهذا الشأن، والتي شرَّعت لحفظ النفس الإنسانيّة من أيّ اعتداء، كضرورة من الضرورات الخمس.

ومن المعلوم أنّ الشريعة الإسلاميّة جاءت لحفظ الضرورات الخمس، وحرّمت الاعتداء عليها، وهذه الضرورات أو المقاصد الإسلاميّة الضروريّة هي: ((**حفظ الدين**)) و((**حفظ النفس**)) و((**حفظ المال**)) و((**حفظ العرض**)) و((**حفظ العقل**))[٤]، وقد رأى **الغزالي**[٥] أنّ ((مقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم **ونفسهم** وعقلهم ونسلهم ومالهم))[٦]، وعليه فإنّ ((**كلّ ما يتضمّن حفظ هذه**

---

(١) انظر: الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، ص٢٠١. والزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج٢، ص٢٣٩ وما بعدها. وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **أصول الفقه: مباحث الكتاب والسنة**، ص١٤٨.

(٢) انظر: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤١٧هـ، ج٢، ص١٠١.

(٣) انظر: عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، **القواعد في الفقه الإسلامي**، مكتبة الخانجي، مصر، ط١، ١٣٥٢هـ، ص٣٣٨.

(٤) الهدف من ذِكر هذه المقاصد الإشارة إلى دعوة الشريعة لحماية مبدأ ((**حفظ النفس**)) كمقصد شرعي، وذلك من خلال طائفة من التشريعات، ولذا لن أخوض في الجدل الذي قد يحصل حول، ترتيب هذه المقاصد، أو الحصر العددي لها، وهل يمكن إضافة مقاصد أخرى، أم أنّ هذه المقاصد هي الكليّة وما عداه يندرج تحتها، أو غير ذلك من التفاصيل، التي لا صلة لها بموضوع البحث.

(٥) **الغزالي**: (٤٥٠-٥٠٥هـ)، هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام، عالم فيلسوف، متصوّف، له نحو مائتي مصنف، مولده ووفاته في الطابوران بخرسان، نسبته إلى صناعة الغزل عند من يقول بتشديد الزاي، أو إلى غزالة ـــ من قرى طوس ـــ لمن قال بالتخفيف، من كتبه: إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، والاقتصاد في الاعتقاد، وبداية الهداية. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٧، ص٢٢).

(٦) محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، دط، دت، ج١، ص٦٣٦. وانظر: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، ١٤٢٢هـ، ج٢، ص٧-٨. والدكتور عمر بن صالح بن عمر، **مقاصد الشريعة عند الإمام العزّ بن عبد السلام**، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤٢٣هـ، ٨٥ وما بعدها.

الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة (...) وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملّة من الملل، وشريعة من الشرائع؛ التي أُريد بها إصلاح الخلق »[١].

فالمحافظة على النفس وحمايتها من أيّ اعتداء مقصد تسعى الشريعة إلى تحقيقه، وتكون المحافظة عليها ــ كمقصد ضروريّ ــ بأمرين: **أحدهما:** تأمين كلّ ما يُقيم أركانها ويثبّت قواعدها، وذلك مراعاةً لجانب الوجود، **والثاني:** متعلّق بما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقّع فيها، وذلك مراعاةً لجانب العدم[٢]، وهذا يعني أنّ هتك الدماء المحفوظة والآمنة، وكثرة الهرج أو القتل، وممارسة الأعمال المؤدّية إلى استهداف النفس الإنسانيّة المعصومة، هو من الأعمال المخالفة لمقاصد الشريعة، وهي من المفاسد التي ينبغي درءها وتعطيلها.

فالحياة الإنسانيّة منحة من الله ﷻ للإنسان، وهذه الحياة لا يملك أحدٌ إزهاقها وانتزاعها بغير إرادة من الله، وهذا لا يتعارض مع الحالات التي يجوز فيها قتل الإنسان، كحالة القصاص؛ لأنّ الله الذي حقن الدماء وقرّر حرمة النفس الإنسانيّة، هو الذي أعطى الدولة حقّ انتزاع هذه الحياة، وذلك وفق قانون الجنايات، الذي شُرِع للحفاظ على مصلحة المجتمع العامّة، ولحماية حياة الأفراد من الخطر أو الاعتداء عليها، يقول ﷻ: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة:١٧٩][٣].

فالعدوان على حياة الفرد دونما حقّ مشروع هو عدوان على المجتمع كلّه، وتعريض له للفوضى وعدم الاستقرار، ومعاقبة الجاني بالقصاص هو إحياء للمجتمع كلّه، تجسيداً لقوله ﷻ: ﴿مَنْ قَتَلَ

---

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ص٦٣٦-٦٣٧. وانظر: محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط٢، ١٤٢١هـ، ص٣٠١.

(٢) انظر: الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٢، ص٧.

(٣) انظر: الدكتور مصطفى السباعي، **التكافل الاجتماعي في الإسلام**، ص٥٩. ومحمود الشرقاوي، **مُحَمَّد وحقوق الإنسان**، مطبوعات الشعب، مصر، ط١، ١٩٧٥م، ص١٥ وما بعدها. ومحمد عنجريني، **حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون: نصاً ومقارنة وتطبيقاً**، دار الفرقان، الأردن، دط، ٢٠٠٢م، ص٣٦ وما بعدها. والدكتور محمد مصطفى الزحيلي، **حقوق الإنسان في الإسلام: دراسة مقارنة مع الإعلان العالمي والإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان**، دار الكلم الطيّب، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ، ص١٤٣. والدكتور هيثم المناع، **الإسلام والقانون الإنساني الدولي: فضل الحضارة العربية الإسلاميّة في وضع ضوابط إنسانية لحالات استعمال العنف**، دار الإعلام، الأردن، ط١، ٢٠٠٣م، ص٢٨ وما بعدها. والدكتور يوسف القرضاوي، **السياسة الشرعيّة في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ، ص٣١١. والدكتور إبراهيم مدكور، والدكتور عدنان الخطيب، **حقوق الإنسان في الإسلام: أول تقنين لمبادئ الشريعة الإسلاميّة فيما يتعلّق بحقوق الإنسان**، دار طلاس، دمشق، ط١، ١٤١٢هـ، ص ٢٥.والدكتور عبد العزيز عثمان التويجري، **حقوق الإنسان في التعاليم الإسلامية**، منشورات المنظّمة الإسلاميّة للتربية والعلوم والثقافة، دم، دط، ١٤٢١هـ، ص٣٠.

نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ [سورة المائدة: ٣٢][1].

ولزيادة التوضيح والتوسّع في هذه المسألة، وحتى نتمكّن من الإحاطة بكلّ جزئيّاها، التي يمكن أنْ تُشكِّل مثارات للنقاش أو الجدل، سأقوم بدراستها ضمن نقاط متعدّدة، وذلك بحسب اختلاف النفس المعتدى عليها، فالاعتداء بإزهاق الروح أو القتل قد يقع من الإنسان على نفسه، وقد يقع منه تجاه غيره، وهذا الأخير له صور وحالات مختلفة.

الفقرة الأولى: اعتداء الإنسان على نفسه (الانتحار)

ثمّة صلة وثيقة بين هذه المسألة والأعمال الإرهابيّة، وتتجلّى هذه الصلة في الإشكالات التي تثيرها قضيّة اعتداء الإنسان على نفسه، وعلاقة ذلك بالعمليّات الاستشهاديّة ــ والتي قد تحصل ضمن ظروف وأضاع خاصّة ومحدّدة ــ ونقاط التمايز والافتراق بين كلا الحالتين (الانتحار والاستشهاد)، ولكن سأكتفي في هذه الفقرة بالحديث عن حكم اعتداء الإنسان على نفسه في الحالات والظروف الطبيعّة، والتي لا اختلاف في حكمها، وسأرجئ البحث عن المسألة الثانيّة ومدى ارتباطها أو عدم ارتباطها بقضية الانتحار، ومدى صلة ذلك بالإرهاب، إلى الفصل اللاحق.

لا حاجة للعناء الكثير حتى يثبت أي باحث حرمة اعتداء الإنسان على نفسه بالانتحار، خصوصاً مع وجود سيلٍ عارمٍ من النصوص القرآنيّة والنبويّة الصريحة والصحيحة، والتي لا يمكن لأي دعوى أو اجتهاد يُبيح الانتحار أن يثبت أمامها.

فنفس الإنسان ليست ملكاً له، وإنّما هي ملك لخالقها، وسيُسأَل الإنسان عنها، هل حفظها وقام بأداء حقوقها وواجباها، أم أنّه ضيّعها واعتدى عليها، و لم يراعِ فيها مقاصد الشرع بأنْ يُحَقِّق لها المصلحة ويدرأ عنها المفسدة.

وتصديقاً لذلك **لا يوجد أي اختلاف بين العلماء في حرمة اعتداء الإنسان على نفسه**[2]، وسواء أكان ذلك الاعتداء بإزهاق الروح بصورة مباشرة (الانتحار)، أم من خلال القيام بفعل ما قد يؤدّي

---

(١) انظر: الدكتور مصطفى السباعي، **التكافل الاجتماعي في الإسلام**، ص٥٩. ومحمود الشرقاوي، **مُحَمَّد وحقوق الإنسان**، ص١٥. ومحمد علي البار، **معاملة غير المسلمين: الحوار والتسامح في الإسلام شواهد من التاريخ**، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢٥هـ، ص٥٢. والدكتور سهيل حسين الفتلاوي، **حقوق الإنسان في الإسلام**، ص٥٦. ومحمد منير إدلبي، **نزع فتيل الإرهاب الدولي: إسلام السلام وأمان العالم**، دد، دم، ط١، ٢٠٠٣م، ص١١٦-١١٧. ومحمد الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، دار الكتب الإسلامية، مصر، ط٣، ١٤٠٤هـ، ص٥٠-٥١. والدكتور خالد بن صالح بن ناهض الظاهري، **دور التربية الإسلامية في مواجهة الإرهاب**، ص١٠٦.

(٢) انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٥، ص١٦١. والرازي، **تفسير الرازي**، ج١٠، ص٧٥. وابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج٣، ص٢٨٨-٢٨٩. ويحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم** (المسمّى: **المنهاج شرح الجامع**

إلى تلف النفس أو زوال الروح، كأنْ يستأصل الإنسان عضواً من جسده لغير مرض أو مصلحة شرعيّة تعود عليه.

والنصوص الشرعيّة الدالة على حُرمة ذلك أكثر من أنْ تُحصى، لاسيّما تلك التي جاءت عن النبيّ ﷺ، محذِّرة من القيام بأي صورةٍ من صور الاعتداء على النفس، وأذكر من تلك الأدلة على سبيل المثال لا الحصر:

● قوله ﷻ: ﴿وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً﴾ [سورة النساء: ٢٩]، هذه الآية تشمل في دلالتها «أنْ يقتل الرجل نفسه بقصدٍ منه إلى القتل»[١]، وتشمل أيضاً أنْ يقتل الناس بعضهم بعضا[٢].

● وقوله ﷺ: عن **جندب بن عبد الله** رضي الله عنه[٣] قال: قال رسول الله ﷺ: «كان فيمن كان قبلكم رجل به جُرْحٌ فجزع[٤]، فأخذ سكّيناً فحزّ بها يده، فما رقأ[٥] الدم حتى مات، قال الله تعالى: بادرني عبدي بنفسه حُرمت عليه الجنة»[٦].

● ومنها قوله ﷺ: عن **أبي هريرة** رضي الله عنه، عن النبيّ ﷺ قال: «من تردّى[٧] من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردّى فيه خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن تَحَسَّى سمّاً فقتل نفسه فسمّه في يده

الصحيح)، تحقيق: أستاذنا الدكتور مصطفى ديب البغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق، ط١، ص١٤١٨هـ، ج١، ص٢٦٠-٢٦٥. والدكتور محمد خير هيكل، **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، ج٢، ص١٤٠٤. والدكتور نواف هايل تكروري، **العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي**، دد، د م، ط٤، ١٤٢٣هـ، ص٨٣.

(١) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٥، ص١٦١. وانظر: الآلوسي، **روح المعاني**، ج٥، ص٢٥. والرازي، **تفسير الرازي**، ج١٠، ص٧٥.

(٢) انظر: **الجامع لأحكام القرآن**، ج٥، ص١٦١. والطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج٥، ص٣٥. والرازي، **تفسير الرازي**، ج١٠، ص٧٥. والآلوسي، **روح المعاني**، ج٥، ص٢٥.

(٣) **جندب بن عبد الله**: هو جندب بن عبد الله بن سفيان البجلي ثم العلقي، أبو عبد الله، وقد يُنسب إلى جدّه فيقال جندب بن سفيان، سكن الكوفة ثم البصرة، قدمها مع مصعب بن الزبير، ويُقال له جندب الخير، وجندب الفاروق، وجندب بن أمّ جندب. (انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج١، ص٥٠٩).

(٤) **جزع**: الجَزَع نقيض الصبر، والجزوع ضدّ الصبور، قال ﷻ: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً﴾ [سورة المعارج: ٢٠]، ومعناها في الحديث؛ أي لم يصبر على ألم تلك القرحة أو المرض. (انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٢، ص١٢١، مادة: جزع. وابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج٦، ص٦١١).

(٥) **رقأ**: رقأتِ الدمعة؛ أي جفت وانقطعت، ورقأ الدم والعرق، إذا سكن وانقطع، وأرقَأَهُ هو وأرقَأَهُ الله: سكّنه. (انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٤، ص٢٠٨، مادة: رقأ. وابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج٦، ص٦١١).

(٦) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، ج٢، ص١١٨٨، رقم: ٣٢٧٦، واللفظ له.

(٧) **تردّى**: ردّاه فتردّى؛ قلبه فانقلب، ويقال تردّى في البئر؛ إذا سقط في بئر أو نهر ومنه قوله ﷻ: ﴿وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ﴾ [سورة المائدة: ٣]، وهي التي تقع من جبل، أو تسقط من موضع مشرف فتموت، وتردّى؛ أي أسقط نفسه. (انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٤، ص١٢٤، مادة: ردى. وابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج١٠، ص٣٠٥).

يتحسّاه[١] في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ[٢] بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً))[٣].

• ومن تلك الأدلة النبويّة ما جاء عنه ﷺ: عن **ثابت بن الضَّحَّاك** ﷺ[٤]، أنّ رسول الله ﷺ قال: ((من حلف على ملَّة غيرِ الإسلام فهو كما قال، وليس على ابن آدم نذر فيما لا يملك، **ومن قتل نفسه بشيءٍ في الدنيا عُذِّب به يوم القيامة**، ومن لعن مؤمناً فهو كقتله، ومن قذف مؤمناً بكفرٍ فهو كقتله))[٥].

• ومن تلك الأدلة قوله ﷺ: عن **أبي هريرة** ﷺ قال: قال النبي ﷺ: ((الذي يخنق نفسه يخنقها في النار، والذي يطعنها يطعنها في النار))[٦].

• ومنها قوله ﷺ: عن **ابن عمر** ﷺ[٧]، في حديث حجّة الوداع، ومحلّ الشاهد، أنّه ﷺ قال: ((إنّ الله حرّم عليكم دماءَكم وأموالكم، كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا))[٨].

---

(١) **تحسّى**: من حسا يَحْسُو حَسْواً، وقال سيبويه: التَّحَسِّي هو عمل في مهل، واحتساه كتحسَّاه، وحَسَوْتُ أي شربت، وتحسّى تجرّع. (انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٢، ص٤٥٢، مادة: حسا).

(٢) **يجأ**: الوجء هو اللَّكزُ، ووجأ ضرب، ويقال وجأته بالسكين وغيرها وجأً؛ إذا ضربته بها، ويجأ بها في بطنه؛ أي يطعن بها في بطنه. (انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٩، ص٢١٧، مادة: وجأ. وابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج١٠، ص٣٠٥).

(٣) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: الطب، باب: شرب السم والدواء به وبما يخاف منه والخبيث، ج٤، ص٢٠٤٩، رقم: ٥٤٤٢، واللفظ له. وأخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: الإيمان، باب: غِلَظُ تحريم قتل الإنسان نفسه وأنّ من قتل نفسه بشيء عُذِّب به في النار وأنّه لا يدخل الجنة إلاّ نفس مسلمة، ج١، ص١٠٣، رقم: ١٠٩.

(٤) **ثابت بن الضَّحَّاك**: (ت٤٥هـ)، وهو ثابت بن الضحاك بن خليفة بن ثعلبة بن عدي بن كعب بن عبد الأشهل الأنصاري الأشهلي، أبو زيد، صحابي ممن بايع تحت الشجرة، وكان رديف رسول الله ﷺ يوم الخندق، ودليله إلى حمراء الأسد. (انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج١، ص٣٩١. والزركلي، **الأعلام**، ج٢، ص٩٨).

(٥) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: الأدب، باب: ما ينهى من السباب واللعن، ج٤، ص٢١١٦، رقم: ٥٧٠٠، واللفظ له. وأخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: الإيمان، باب: غِلَظُ تحريم قتل الإنسان نفسه وأنّ من قتل نفسه بشيء عُذِّب به في النار وأنّه لا يدخل الجنة إلاّ نفس مسلمة، ج١، ص١٠٤، رقم: ١١٠.

(٦) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: الجنائز، باب: ما جاء في قاتل النفس، ج١، ص٤٤٦، رقم: ١٢٩٩. وأخرجه **البيهقي في شعب الإيمان**، الباب السابع والثلاثون من شعب الإيمان وهو باب في تحريم النفوس والجناية عليها، ج٤، ص٣٥٠، رقم: ٥٣٦٢. (أحمد بن الحسين البيهقي، **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ).

(٧) **ابن عمر**: (١٠ق هـ-٧٣هـ)، هو عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي، أبو عبد الرحمن، صحابي جليل من أعز بيوتات قريش في الجاهليّة، كان جريئاً جهيرا، نشأ في الإسلام وهاجر إلى المدينة مع أبيه، وشهد فتح مكة، وكان مولده ووفاته فيها، أفتى الناس في الإسلام ستين سنة، ولمّا قتل خليفة المسلمين عثمان ﷺ عرض عليه أناس أنْ يبايعوه بالخلافة فأبى، كف بصره في آخر حياته، وكان آخر من توفي بمكة من الصحابة. (انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٤، ص١٨١).

(٨) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: المغازي، باب: حجة الوداع، ج٣، ص١٤٩٢، رقم: ٤١٤١، واللفظ له. وأخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: الحج، باب: حجة النبي ﷺ، ج٢، ص٨٨٦، رقم: ١٢١٨.

وأخيراً لا شكّ أنّه ثمّة العديد من الأحاديث الأخرى **التي تؤكّد حرمة اعتداء الإنسان على نفسه**، والوصول إلى حكم اعتداء الإنسان على نفسه هو الذي يعنيني في هذه الدراسة، ولذا لن أخوض في جدل الاستنباطات التشريعيّة الخاصّة بخلود القاتل في النار، وهل الخلود في النار هو لكل من يعتدي على نفسه أم هو لمن يقوم بذلك الفعل مستحلاً له، أو غير ذلك من التفاصيل والتأويلات الأخرى، التي يمكن للباحث أنْ يطلع عليها في كتب شروح الأحاديث.

الفقرة الثانية: اعتداء الإنسان على الغير

ماذا لو اعتدى الإنسان على غيره؟ أو بصيغة أخرى ماذا لو أقدم على عمل ــ كالإرهاب ــ من شأنه أن يودي بحيات أشخاص آخرين؟ ماذا لو قام الإنسان بإزهاق أرواح أُناس أبرياء، أو ماذا لو قام بالاعتداء على حقهم بالحياة؟ كيف عالجت الشريعة الإسلاميّة ذلك؟ وكيف تعاملت معه؟ وكيف نظرت إلى تلك الأفعال؟.

كما سبق وبيَّنت يُعَدّ الإنسان المتضرّر الأول من الأعمال الإرهابيّة، ويُعَدّ حقّه في الحياة الهدف الأول لتلك الإعمال، ولذا كان الكشف عن حكم القتل الحاصل بسبب الممارسات الإرهابيّة من أكثر النقاط محوريّة لمعرفة حكم الشرع في تلك الممارسات.

ولئن كان اعتداء الإنسان على حياته بالحرمة التي علمنا، فإنّ اعتداءه على حياة الآخرين هو أشدّ حرمة، وأعظم إثماً وذنباً، فالنفس الإنسانيّة معصومة في دين الإسلام، والدم الإنساني شأنه عظيم وحرمته مغلّظة، وقد قرن الله ﷻ بين القتل بغير الحق، وبين الشرك به في غير ما آية في كتابه العزيز، وفي ذلك يقول ﷻ: ﴿وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً﴾ [سورة الفرقان:٦٨].

ونظراً لحرمة الدماء بين الناس فقد أخبرنا رسول الله ﷺ، أنّ أول الأمور التي يقضى فيها بين العباد يوم الحساب إنّما هي الدماء، فيُقتَصّ من كل إنسان أصاب دماً حراماً، وفي هذا يروي الصحابي الجليل **عبد الله ابن مسعود** ﷺ[١]، عن رسول الله ﷺ أنّ قال: «أول ما يُقضى بين الناس يوم القيامة في الدماء»[٢]، ويستفاد من هذا الحديث تغليظ أمر الدماء بين الناس، وفيه أيضاً تنبيهٌ إلى «**عِظَم**

(١) **عبد الله بن مسعود**: (ت٣٢هـ)، هو عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، أبو عبد الرحمن، من أكابر الصحابة، فضلاً وعقلاً وقرباً من رسول الله ﷺ، وهو من أهل مكة، ومن السابقين إلى الإسلام، وأول من جهر بقراءة القرآن في مكة، وكان خادم رسول الله الأمين، وصحاب سرّه، ورفيقه في حله وترحاله وغزواته، نظر إليه الصحابي الجليل عمر بن الخطاب يوماً وقال: وعاء ملئ علماً، وكان يحب الإكثار من التطيب، وتوفي ﷺ في المدينة. (انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٤، ص٢٣٣. والزركلي، **الأعلام**، ج٤، ص١٣٧).

(٢) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: الرقاق، باب: القصاص يوم القيامة، ج٤، ص٢٢٦١، رقم: ٦١٦٩. وأخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب: المجازاة بالدماء في الآخرة وأنّها أول ما يقضى فيه بين الناس يوم

أمر الــدم، فإنّ البداءة إنّما تكون بالأهم، والذنب يعظُم بحسب عِظَم المفسدة، وتفويت المـصلحة، **وإعدام البنية الإنسانيّة غاية في ذلك**»[١].

كما أنّ هذا الحديث «دليلٌ على عِظَم ذنب القتل»[٢]، أيّاً ما يكن المقتول، وأيّاً ما يكن ذلـك الدم المراق، ويُشير إلى هذا المعنى العموم المستفاد من كلمة الناس، والتي تشمل المسلم وغير المسلم، ولذلك دلالته الهامّة في بيان الحكم الشرعي لحرمة الدماء.

وإلى ذات المعنى أيضاً يُشير حديث رسول الله ﷺ؛ الذي يرويه الصحابي الجليل **عبد الله بـن عمر**، أنّ رسول الله ﷺ قال: «لن يزال المؤمن في فسحة من دينه ما لم يُصِب دماً حراماً»[٣]، في هذا الحديث تنبيه من رسول الله ﷺ إلى تعظيم الدماء، وتأكيد حرمتها، وبيان خطر الاعتداء عليها.

المتأمل في النصوص السابقة يلحظ فيها معاني العموم والشمول، إذ يجدها تتحدّث عن صيانة الدم ومكانته عند الله، وعن عصمة النفس الإنسانيّة وحرمة إزهاقها والتعدي عليها، بصورة مطلقـة ودون أي تقيد، بالمسلم أو بغير المسلم، ولمزيد من التفصيل في الرؤية الشرعيّة لهذه المسألة، ونظـراً لأهميّة ذلك وصلته بحكم الأعمال الإرهابيّة بمختلف صورها، سأقوم بدراسة الحكم الشرعي لاعتداء الإنسان على الغير بسفك دمه من خلال النقاط التاليّة:

أولاً: دم الإنسان المسلم

كثيراً ما يكون ضحيّة الممارسات الإرهابيّة ممن لا يُشكّ في انتمائهم الديني الإسلامي، وكثيراً ما تُسفك دماء المسلمين ــ من بعض المسلمين أنفسهم ومن غيرهم ــ تحـت وطـأت الأعمـال الإرهابيّة، والخطير في ذلك أنّه قد تُنفّذ تلك الأعمال ثمّ يُدَّعَى أنّها أعمال جهاديّة!، فهـل أخـلاق الجهاد وتعاليمه تبيح قتل المسلم؟ وهل دم المسلم مباح ورخيص حتى يُهدر دونما ذنب؟ وما هي مترلة النفس المسلمة في التعاليم الإسلاميّة؟.

سأبحث في هذه الفقرة في مكانة دم المسلم، وحكم الاعتداء عليه في الحالات الطبيعيّة، مُؤَخِّراً إلى المطلب اللاحق الحديث عن مبدأ الضرورة، وعن الحالات الاستثنائيّة التي يتذرّع بها بعضُ من يُنَفِّذ

القيامة، ج٣، ص١٣٠٤، رقم: ١٦٧٨، واللفظ له. وأخرجه **الترمذي في سننه**، كتاب: الديات عن رسول الله ﷺ، باب: الحكم في الدماء، ج٣، ص٤٣٨، رقم: ١٣٩٧. وأخرجه **ابن ماجة في سننه**، كتاب: الديات، باب: التغليظ في قتـل مـسلمٍ ظلمـاً، ج٢، ص٤٣٨، رقم: ٢٦١٥. وأخرجه **النسائي في سننه**، كتاب: تحريم الدم، باب: تعظيم الدم، ج٧، ص٨٨، رقم: ٤٠٠١.

(١) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج١١، ص٤٨٢. وانظر: الشوكاني، **نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار**، ج٤، ص٥٦٧.

(٢) الشوكاني، **نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار**، ج٤، ص٥٦٧.

(٣) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: الديات، باب: قوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمّداً فجزاؤه جهـنّم، ج٤، ص٢٣٥٩، رقـم: ٦٤٦٩.

تلك الأعمال، عندما يَدَّعي إباحةَ دماء المسلمين إنْ كان قتلهم تبعاً وليس أصالةً، أو إنْ كان قتلهم غير مقصودٍ، أو كان بحكم الضرورة.

ليس ثمّة أدنى اختلاف بين علماء الشريعة في حرمة الاعتداء على المسلم، بل إنّهم أجمعوا على أنّ حفظ النفوس من الأمور الخمسّة المجمع عليها في كلّ ملّة[١]، وأنّ الجناية على النفس المسلمة بالقتل من أعظم المحرّمات بعد الإشراك بالله ﷻ[٢].

ومن الملاحظ هنا أنّ هذا التغليظ في حرمة الجناية على النفس المسلمة، **ينبغي أنْ يجعل المسلم المبتغي لمرضاة الله ﷻ، شديد الحرص على ترك ما اشتبه عليه من الأمور، وعلى ترك إعمال الظن في القتل وفي الدماء، ليركن إلى المحكم الذي لا خلاف فيه، وإلى اليقين الذي لا يعارض إلاّ بنصّ جليّ أو يقين مثله لا يقبل أيّ شك.**

وحيال هذا الاحتياط والتشديد، يمكن الإشارة إلى الحالات التي استثناها رسول الله ﷺ من حرمة الجناية على النفس المسلمة، والتي ذُكِرَت بنصوص صريحة لا تقبل الشكّ أو التأويل، فكانت تلك النصوص بمترلة البيان للمجمل[٣] الوارد في قوله ﷻ: ﴿وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ **إِلَّا بِالْحَقِّ** ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة الأنعام: ١٥١]، وقوله ﷻ: ﴿وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ **إِلَّا بِالْحَقِّ** وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً﴾ [سورة الإسراء: ٣٣]، وقوله ﷻ: ﴿وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ **إِلَّا بِالْحَقِّ**﴾ [سورة الفرقان: ٦٨].

وتفسير هذا الحق الذي تحدّثت عنه الآيات القرآنيّة واستثنته من حرمة القتل، جاء في حديث رسول الله؛ الذي يرويه **عبد الله بن مسعود** ﷺ، عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «لا يَحِلّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أنْ لا إِلَهَ إلاّ الله، وأنّي رسول الله، إلاّ بإِحْدَى ثلاث: **الثيِّب الزَّاني، والنَّفْسُ بالنَّفْسِ، والتَّارك لدينه الْمُفَارِقِ للجَمَاعَةِ**»[٤].

---

[١] انظر: الحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ج٨، ص٢٨٩. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٩، ص٣.

[٢] انظر: المرغيناني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٤، ص١٨٣. والزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كتر الدقائق**، ج٦، ص٩٧-٩٨. والسرخسي، **المبسوط**، ج٢٧، ص٨٤. والحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ج٨، ص٢٨٩. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٩، ص٣. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٣-٤. وإبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، **منار السبيل في شرح الدليل**، ج٣، ص١٩١. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٦، ص٥. وابن قدامة، **المغني**، ج١١، ص٤٤٣-٤٤٤.

[٣] **المجمل**: هو ما لم تتضّح دلالته، وقيل: المجمل ما لا يَسْتَقِلّ بنفسه في المراد منه، حتى بيان تفسيره، وذلك كمفردة «حقّه» في قوله ﷻ: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [سورة الأنعام: ١٤١]. (انظر: الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج٣، ص٤٣).

[٤] أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: الديات، باب: قول الله تعالى أنّ النفس بالنفس، ج٤، ص٢٣٦٣، رقم: ٦٤٨٤ وأخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب: ما يباح به دم المسلم، ج٣، ص١٣٠٢ رقم: ١٦٧٦،

ولو عدنا للبحث عن الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة المبَيِّنة لموقف الشرع من الجناية على النفس المسلمة، فإنّه من المدهش حقّاً وجود ذلك الكم الكبير من الأدلّة المحرّمة لتلك الجناية، والتي يصعب حصرها أو استقصاءها إلاّ بعد جهد مضاعف من البحث، وتزداد الدهشة عندما يتساءل المرء عن تلك الحجّة التي سيحتمي بها من يقوم بقتل المسلمين وترويعهم وإرهابهم، وذلك أمام الله ﷻ وأمام رسوله ﷺ، ماذا عساه سيقول لهم، وماذا عساه سيقدِّم من تبريرات وذرائع، لا سيّما مع وجود تلك الأخبار الواردة عن رسول الله ﷺ، والتي تُقَرِّر أنّ قتل المسلم الواحد هو أعظم عند الله من زوال الدنيا كلّها، بل هو أعظم حرمة حتى من أقدس وأطهر مكان على وجه الأرض، ألا وهو الكعبة المشرَّفة؛ بيت الله الحرام.

يروي لنا الصحابي الجليل **عبد الله بن عمرو** رضي الله عنه[(١)]، أنّ رسول الله ﷺ قال: «**لزوال الدنيا أهون على الله من قتل رجل مسلم**»[(٢)]. ويقول عبد الله بن عمر رضي الله عنه: «رأيت رسول الله ﷺ يطوف في الكعبة ويقول: ما أطيبك وأطيب ريحك، ما أعظمك وأعظم حُرْمَتَك، والذي نفس محمد بيده لَحُرمة المؤمن أعظم عند الله حُرْمةً منك، ماله، ودمه، وأنْ نَظُنَّ به إلاّ خيراً» [(٣)].

واللفظ له. وأخرجه **الترمذي في سننه**، كتاب: الديات عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، ج٣، ص٤٤٠، رقم: ١٤٠٢. وأخرجه **أبو داود في سننه**، كتاب: الحدود، باب: الحكم فيمن ارتد، ج٤، ص١٨٦١، رقم: ٤٣٥٢، (أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود**، تحقيق: عبد القادر عبد الخير، وسيّد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، دط، ١٤٢٠هـ).

(١) **عبد الله بن عمرو**: (٧ق‌هـ-٦٥هـ)، وهو عبد الله بن عمرو بن العاص، من قريش، ومن أهل مكّة، صحابي من النساك، وأسلم قبل أبيه، وكان يتقن السريانيّة، وكان كثير العبادة، وفقد بصره آخر حياته، وكان يشهد الحروب والغزوات ويضرب بسيفين. (انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٤، ص١٩٢. والزركلي، **الأعلام**، ج٤، ص١١).

(٢) أخرجه **الترمذي في سننه**، كتاب: الديات عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في تشديد قتل المؤمن، ج٣، ص٤٣٧، رقم: ١٣٩٥، واللفظ له. وأخرجه **النسائي في سننه**، كتاب: تحريم الدم، باب: تعظيم الدم، ج٧، ص٨٦، رقم: ٣٩٩٢. وأخرجه **ابن ماجة في سننه**، كتاب: الديات، باب: التغليظ في قتل مسلمٍ ظلماً، ج٢، ص ٤٣٩، رقم: ٢٦١٩. وقال فيه **الترمذي** أنّه روي مرفوعاً، وروي من طريق آخر ولكنّه لم يُرفع، أي جاء موقوفاً، وقال أنّ الرواية الثانية ــ رواية الوقف ــ أصح، ثمّ قال: وفي الباب عن **سعد، وابن عباس، وأبي سعيد، وأبي هريرة، وعقبة بن عامر، وابن مسعود، وبُرَيْدَة**، وقال **الزيلعي** في نصب الراية: أنّ للحديث روايات متعدّدة روي فيها مرفوعاً، وقال **العجلوني** في كشف الخفاء: رواه النسائي وابن ماجة والضياء عن بريدة وسنده حسن. (انظر: الترمذي، **سنن الترمذي**، ج٣، ص٤٣٧-٤٣٨. وأحمد بن حجر العسقلاني، **تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير**، اعتنى به: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، دط، دت، ج٤، ص١٤. وإسماعيل بن محمد بن عبد الهادي العجلوني، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، ج٢، ص٨٥. وعبد الله بن يوسف الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، ج٦، ص٣١٧).

(٣) أخرجه **ابن ماجة في سننه**، كتاب: الفتن، باب: حرمة دم المؤمن وماله، ج٣، ص ٣٨٩، رقم: ٣٩٣٢. وأخرجه **الترمذي في سننه**، كتاب: البر والصلة، باب: ما جاء في تعظيم دم المؤمن، ج٤، ص١٤٤، رقم: ٢٠٣٢. قال **الهيثمي**: رواه الطبراني في الكبير وفيه الحسن بن أبي جعفر وهو ضعيف، وقد وثّق، وقال **الترمذي**: هذا حديث غريب لا نعرفه إلاّ من حديث **الحسين بن واقد**، وروى **إسحق بن إبراهيم السمرقندي** عن **الحسين بن واقد** نحوه، ورُوِي عن **أبي بَرْزَة الأسهلي** عن النبي ﷺ نحو هذا، وقال **العجلوني**: رواه ابن

ومن خلال قراء هذه الأحاديث يستشعر المرء عِظَم وأهمّية الدم الإنساني، لا سيّما دم المسلم، ولكن حتى لا يظن المرء اقتصار النصوص الشرعيّة الدالّة على حرمة الجناية على النفس المسلمة على هذين النصين؛ اللّذين لم يخلوا من بعض الاعتراضات العائدة على السند، سأذكر بعض الأدلة المتفّق على صحّتها، وسأكتفي بذكرها دون أي شرح أو تعليق؛ لأنّها فيها من الوضوح ما يُغني عن ذلك:

من تلك النصوص قوله ﷻ: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً﴾ [سورة النساء:٩٣]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً﴾ [سورة النساء:٩٢].

ومنها أيضاً ما جاء عن النبي ﷺ، فيما يرويه **أبو هريرة** من حديث طويل، وفيه ((كل المسلم على المسلم حرام، **دمه**، وماله، وعرضه))[١]. وعن **عبد الله بن عمر**، عن النبي ﷺ قال: ((**من حمل علينا السلاح فليس منّا**))[٢]؛ أي من قاتَلَنا أو استحلَّ قتالنا، وفيه دلالة على تحريم قتل المسلمين أو قتالهم[٣].

ومن تلك الأدلة، قول النبي ﷺ: ((كل ذنب عسى الله أنْ يغفره إلاّ من مات مشركاً، أو **قتل مؤمناً متعمّداً**))[٤]. وأيضاً قوله ﷺ: ((الكبائر الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، **وقتل النفس**، واليمين الغموس))[٥].

ماجة بسند ليّن عن **ابن عمر**. (انظر: العجلوني، **كشف الخفاء**، ج٢، ص٢٦١. وعلي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ج٣، ص٦٣٠. والترمذي، **سنن الترمذي**، ج٤، ص١٤٥).

(١) أخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله ، ج٤، ص١٩٨٦ رقم: ٢٥٦٤. وأخرجه **أبو داود في سننه**، كتاب: الأدب، باب: في الغيبة، ج٤، ص٢٠٨١، رقم: ٤٨٨٢. وأخرجه **الترمذي في سننه**، كتاب: البر والصلة، باب: ما جاء في شفقة المسلم على المسلم، ج٤، ص١٠٠، رقم: ١٩٢٧. وأخرجه **ابن ماجة في سننه**، كتاب: الفتن، باب: حرمة دم المؤمن وماله، ج٣، ص٣٩٠، رقم: ٣٩٣٣.

(٢) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: الفتن، باب: قول النبي ﷺ من حمل علينا السلاح فليس منا، ج٤، ص٢٤١٣ رقم: ٦٦٥٩. وأخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: الإيمان، باب: قول النبي ﷺ من حمل علينا السلاح فليس منا، ج١، ص٩٨، رقم: ٩٨، واللفظ لهما. وأخرجه **ابن ماجة في سننه**، كتاب: الحدود، باب: من شهر السلاح، ج٢، ص٤٢٢، رقم: ٢٥٧٥.

(٣) انظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج١٣، ص٣١.

(٤) أخرجه **أبو داود في سننه**، كتاب: الفتن والملاحم، باب: في تعظيم قتل المؤمن، ج٤، ص١٨٢٥، رقم: ٤٢٧٠. وأخرجه **النسائي في سننه**، كتاب: تحريم الدم، ج٧، ص٨٥. رقم: ٣٩٩٠. **وأخرجه الحاكم في المستدرك**، كتاب: الحدود، ج٤، ص٣٩١، رقم: ٨٠٣١. وقال فيه هذا حديث صحيح الإسناد و لم يخرّجاه ووافقه الذهبي. (محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ). وقال **الهيثمي**: رواه **البزار** ورجاله ثقات، ونقل **الزيلعي** تصحيح الحاكم له. (انظر: الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، ج؟، ص؟. والهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ج٧، ص٥٧٩).

(٥) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: الأيمان والنذور، باب: اليمين الغموس، ج٤، ص٢٣٠٠، رقم: ٦٢٩٨، واللفظ له. وأخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: الإيمان، باب: بيان الكبائر وأكبرها، ج١، ص٩١، رقم: ٨٨. وأخرجه **النسائي في سننه**، كتاب: تحريم الدم، باب: ذكر الكبائر، ج٧، ص٩٣، رقم: ٤٠١٥.

كل ما تقدّم من النصوص وغيرها كثير ينطق بمكانة النفس الإنسانيّة، وبحرمة الاعتداء عليها، فكيف يحلوا لبعض «المتأسلمين»، أو المنتسبين للإسلام أنْ يُشرِّعوا لأنفسهم إباحة دماء المسلمين وإباحة ترويعهم وإرعابهم وإرهابهم.

وإذا كانت تلك الأحاديث الواردة عن رسول الله ﷺ تحفظ للإنسان حقّه بالحياة، وتُحرّم الجناية على النفس المسلمة، فإنّ هناك أحاديث أخرى قد ذهبت إلى أبعد من هذا بكثير، وذلك عندما حَرَّمت حتى ترويع المسلم، أو إخافته وإرعابه، وهل الإرهابي يحقق غاياته إلاّ من خلال الترويع ونشر الرعب والذعر بين صفوف الآمنين؟.

يقول رسول الله ﷺ: «**لا يحل لمسلم أنْ يروِّع مسلماً**»(١)، ويقول ناهياً عن الفعل الذي من شأنه أنْ يخيف المسلم ويروِّعه، «**من أشار إلى أخيه بحديدة، فإنّ الملائكة تلعنه حتى يدعه، وإنْ كان أخاه لأبيه وأمّه**»(٢)، فإنْ كان نهي رسول الله ﷺ يقتصر على مجرّد الإشارة بالحديدة إلى المسلم، فما بالنا إنْ حوّلنا تلك الحديدة إلى سلاح يفتك بالمسلمين ويجعل منهم أجزاءً وأشلاءً مبعثرة ومتناثرة، فهل هذا يدخل ضمن نهي رسول الله ﷺ، أم لا؟!.

ثانياً: دم الإنسان غير المسلم

يُقْصَدُ بمفردة غير المسلم فئات كثيرة، فتشمل مثلاً مَنْ يعيش مع المسلمين ويخالطهم ويقاسمهم أمور حياتهم ومعاشهم، ومَنْ يعيش ضمن سيادةٍ إقليميّة مستقلّة خاصّة بهم، ومِنْ غير المسلمين مَنْ هم أصحاب ديانة وكتاب سماويّ، ومنهم غير ذلك.

ومن المعلوم أنّ الديانة الإسلامية قامت باحتضان كلّ الديانات والرسالات السماوية الأخرى، تماشياً مع طبعتها العالميّة، ومكوّناتها الإنسانيّة، ولم تكن في منهجها بعيدةً عن تلك الرِّسالات، فقد قرّرت ــ وبما لا يدَع مجالاً للنقاش ــ وحدة الدين الموحى به لجميع الأنبياء والمرسلين، قال ﷻ: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [سورة الشورى:١٣]، كما قرّرت أنّ الناس جميعاً أمّة واحدة، أصلهم واحد، ومصيرهم واحد، وخالقهم واحد، قال ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ

(١) أخرجه **أبو داود في سننه**، كتاب: الأدب، باب: من يأخذ الشيء على المزاح، ج٤، ص٢١٣١، رقم: ٥٠٠٤. وأخرجه **أحمد في مسنده**، في باقي مسند الأنصار، أحاديث رجال من أصحاب النبي ﷺ، ج٣٨، ص١٦٣، رقم: ٢٣٠٦٤. وأخرجه **البيهقي في السنن الكبرى**، كتاب: الشهادات، باب: المزاح لا ترد به الشهادة ما لم يخرج في المزاح إلى عضه النسب أو عضه بحد أو فاحشة، ج١٠، ص٢٤٩. رقم: ٢٠٩٦٦. وقال فيه الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير والأوسط ورجال الكبير ثقات. (انظر: الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ج٦، ص٣٨٦).

(٢) أخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم، ج٤، ص٢٠٢٠، رقم: ٢٦١٦. وأخرجه **الترمذي في سننه**، كتاب: الفتن، باب: ما جاء في إشارة المسلم إلى أخيه بالسلاح، ج٤، ص٢١٢، رقم: ٢١٦٢.

مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً﴾ [سورة النساء:١]، ثمّ إنّ الشريعة الإسلاميّة أقرّت لنفسها ولغيرها منهجاً يحدّد العلاقة بين بني البشر جميعاً؛ أي بين كلّ مخلوق يمكن أنْ ينضوي تحت مُسَمَّى «الناس»، ويتلخّص هذا المنهج بمبادئ الأمن والتسامح والعدل، وهذه المبادئ هي نتيجة منطقيّة لمفهوم التعارف القرآني؛ الذي يُنظَر إليه كمحورٍ للعلاقة بين أفراد الأسرة الإنسانيّة الواحدة، يقول ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ **لِتَعَارَفُوا** إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [سورة الحجرات:١٣].

ولكن هل علاقة التعارف والتعايش هذه ــ التي يُنظَر إليها كمبدأ كلّي يحكم رؤية المسلمين لغيرهم ــ، تُجيز الاعتداء على غير المسلمين، وسواء تمثّل ذلك الاعتداء بصورة الجناية على النفس، أم بغير ذلك من الصور؟ وهل أرواح غير المسلمين ودمائهم محقونة ومحفوظة، أم هي مهدورة ومباحة؟ وبناء على ذلك ما حكم تلك الأعمال الإرهابيّة، التي قد تُنفَّذ ضدّهم ــ بدعوى إباحة دمائهم ــ مُتَسبِّبةً بقتلهم وحرمانهم من حقّ الحياة؟.

غير المسلمين بالنسبة للمسلمين قد يكونون أهل ذمّة[١] وقد يكونون معاهدين[٢] وقد يكونون مستأمنين[٣]، وقد يكونون محاربين، وهذا التقسيم الديمغرافي (السكاني) هو من منظور العلاقة بين

---

(١) **أهل الذمة:** هم المواطنون من غير المسلمين الذين يعيشون ضمن البلاد الإسلاميّة، ويتمتّعون برعايتها، أو هم أصحاب العهد والأمان الدائم من غير المسلمين؛ لإقامتهم تحت رعاية المسلمين بصفة دائمة، وعقد الذّمة المبرَم معهم يمنحهم حق الرعويّة أو الجنسيّة، ويُمتِّعهم بالعديد من الحقوق والامتيازات. (وللتوسّع حول الأحكام المتعلّقة بأهل الذمة انظر: الدكتور عبد الكريم زيدان، **أحكام الذميين والمستأمنين في الإسلام**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ، ص٢٠ وما بعدها. والدكتور محمد الزحيلي، **الإسلام وغير المسلمين**، دار المكتبي، دمشق، ط١، ١٤١٨هـ، ص٢٠ وما بعدها. وبدران أبو العينين بدران، **العلاقات الاجتماعيّة بين المسلمين وغير المسلمين في الشريعة الإسلامية واليهودية والمسيحية والقانون**، دار النهضة العربية، بيروت، دط، ١٤٠٤هـ، ص١٥-١٦. وعبد المنعم أحمد بركة، **الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين في عصور التاريخ الإسلامي وفي العصر الحديث**، مؤسسة شباب الجامعة، مصر، دط، ١٤١٠هـ، ص٢٥٦ وما بعدها).

(٢) **المعاهدون:** هم من قام بينهم وبين المسلمين عقد صلح أو موادعة، بناء على عهد وميثاق يعترف به كل من الفريقين باستقلال الآخر وحقوقه، إضافة إلى التزام كل من الفريقين تجاه الآخر بترك قتاله، أو الاعتداء على سيادته أو على أحد رعاياه. (انظر: بدران أبو العينين بدران، **العلاقات الاجتماعيّة بين المسلمين وغير المسلمين في الشريعة الإسلامية واليهودية والمسيحية والقانون**، ص١٥-١٦. وعبد الكريم زيدان، **أحكام الذميين والمستأمنين في الإسلام**، ص٤٣. ووهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، ص٣٤٦).

(٣) **المستأمن:** هو كل شخص غير مسلم دخل الديار الإسلاميّة مِنْ غير نيّة الإقامة الدائمة فيها، وإنما إقامته فيها تكون محدّدة بمدة معيّنة، ويكون دخوله بعقد يُسَمَّى «عقد الأمان» (تأشير الدخول)، وإقامته لا بدّ أن تكون مؤقتة ــ وقد تجدّد من وقت لآخر ــ، ولا يجوز أنْ تأخذ صفة الدوام وإلا تحوّل العقد إلى «عقد ذمة». (انظر: محمد أبو زهرة، **العلاقات الدوليّة في الإسلام**، ص٦٨. والدكتور محمد الزحيلي، **الإسلام وغير المسلمين**، ص٢٧. والدكتور كامل سلامة الدقس، **العلاقات الدولية في الإسلام على ضوء الإعجاز البياني في سورة التوبة**، دار الشروق، جدّة، ط١، ١٣٩٦هـ، ص١٣٢-١٣٣).

المسلمين وغير المسلمين، وليس من منظور إيماني أو عقائدي، ولكن هذا لا يعني غياب الجانب الإيماني كليّاً عن التأثير في هذا التقسيم.

بدايةً إنّ الرؤية الإجماليّة لتلك النصوص المؤكّدة على حرمة الدم الإنساني، والتي تحمل معاني العموم ــ والتي سبق وذُكِر بعضها ــ، تُشْعِر بحرمة الاعتداء على الدم الإنساني مهما كان وصفه، ومهما كان انتماء صاحبه، وسواء أكان ذلك نتيجة لجريمة عاديّة، أم كان بسبب ممارسات إرهابيّة.

وتتأكّد هذه الحقيقة عندما ننطلق من رؤية تفصيليّة لنبحث عن مترلة غير المسلمين في الإسلام، وعن الموقف الشرعي من ممارسة الأعمال التي من شأنها أنْ تحرمهم من حقّ الحياة؛ أو بمعنى آخر من شأنها أنْ تسلبهم ميزة الاستقرار والأمن في نفوسهم وأموالهم وممتلكاتهم.

حرمة دم الإنسان غير المسلم سواء أكان ذمّيّاً أم معاهداً أم مستأمناً ثابتةٌ في نصوص الشريعة، وهي لا تقبل أيّ نقاش أو احتمال؛ لأنّ من أهم مقتضيات عقد الذّمة وعقد المعاهدة وعقد الاستئمان أن يتعهد الْمُبرِم لتلك العقود بتوفير الأمن، وتأمين حماية الأنفس والأرواح، ويتعهد بحقن الدماء وصيانتها من الهدر، وعليه فإنّ أي إخلال بالمتعَهَّد به هو من الغدر المشئوم والنكث المحَرَّم؛ الذي يسخطه الله ﷻ ورسوله ﷺ، ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [سورة البقرة:٢٧].

وقد تقرّر لدى كلّ الفقهاء **أنّ أهل الذمّة والمعاهدين والمستأمنين جميعهم معصوموا الدماء**[(١)]، **ولا يجوز الاعتداء عليهم أو إيذائهم، وقتالهم وقتلهم حرام بإجماع علماء الشريعة**[(٢)]، وفي هذا يقول ابن

---

(١) ينبغي عدم الخلط بين هذه المسألة، وبين ما نجده من اختلافات فقهيّة حول مسألة «**القصاص بين المسلم والذمّي أو المستأمن**»، وهل يُقتَل المسلم بهؤلاء أم لا؟ لأنّ مسألة المساواة في العصمة، كشرط لتطبيق حدّ القصاص، وقضية تطبيق الحدود المبنية على عدم الشبهة وأنّها تُدرأ بالشبهة، وغير ذلك من التفاصيل، يختلف عن حرمة الإقدام على فعل القتل والاعتداء، ثمّ إنّ سقوط الحد لا يعني سقوط كلّ العقوبات، كوجوب أداء الديّة، يقول ﷻ: ﴿**وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً**﴾ [سورة النساء:٩٢]، هذا فضلاً عن كون هذه المسألة من المسائل الخلافيّة، التي تقبل الترجيح، ولذا لن أخوض في تفاصيلها لعدم الحاجة إليها، وفي المدوّنات الفقهيّة ما يغني عن كل ذلك، وحتى لا أبتعد عن هدف البحث الرئيسي. (وللتوسع حول مسألة القصاص بين المسلم والذمي، انظر: عبد الكريم زيدان، **أحكام الذميين والمستأمنين في الإسلام**، ص٢٠١ وما بعدها).

(٢) انظر: المرغيناني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٥٨ وما بعدها. وابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص١٦٦. ومحمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج١، ص١٧٩ وما بعدها. والكاساني، **بدائع الصنائع في ترتب الشرائع**، ج٦، ص٧٥ وما بعدها. وابن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج٢، ص٢٩٣ وما بعدها. والحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ج٤، ص٥٥٩ وما بعدها. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٩٦ وما بعدها. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص١٠٢. والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٧٥. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٥٨٢. وإبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، **منار السبيل في شرح الدليل**، ج٢، ص٢٨. وابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص٢٢٩. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص٨٥ وما بعدها. والمرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، ج١٠. ص٢٤٧. والبهوتي، **كشاف القناع**

قدامة إنّ «الأمان إذا أُعطِيَ أهل الحرب **حرم قتلهم ومالهم والتعرّض لهم**»[١]، ومعلومُ أنّ «العقود التي تفيدهم [أي: غير المسلمين] الأمن ثلاثة: **أمانٌ وجزيةٌ وهدنةٌ**»[٢]، وعلى هذا تكون دماء أهل الأمان محقونة ومصانة كدماء أهل الإيمان، والأدلة على ذلك أكثر من أنْ تُحصى.

منها ما يرويه **عبد الله بن عَمْرو** ﷺ، أنّ النبيّ ﷺ قال: «من **قتل معاهداً** لم يرح رائحة الجنّة وإنّ ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً»[٣]، وفي رواية أخرى عن **أبي هريرة** ﷺ عن النبي ﷺ قال: «ألا من **قتل معاهداً** له ذمّة الله وذمّة رسوله، فقد أخفر بذمة الله، فلا يرح رائحة الجنة وإن ريحها ليوجد من مسيرة سبعين خريفاً»[٤]، وهناك رواية ثالثة في المعنى ذاته، عن **عبد الله بن عمرو** ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «من قتل **قتيلاً من أهل الذمّة** لم يجدْ رائحة الجنّة وإنّ ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاماً»[٥].

ومن تلك الأحاديث أيضاً ما جاء عن النبي ﷺ أنّه قال: «أيُّما رجلٍ أمَّنَ رجلاً على دمه ثمّ قتله، **فأنا من القاتل بريء وإنْ كان المقتول كافراً**»[٦].

عن متن الإقناع، ج٢، ص٤٢٣ وما بعدها. وسورحمن هدايات، **التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة**، ص٣٥٦ وما بعدها. والدكتور عبد الكريم زيدان، **أحكام الذميين والمستأمنين في الإسلام**، ص٧٥ وما بعدها. وراشد الغنوشي، **حقوق المواطنة: حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ط٢، ١٤١٣هـ، ص٥٦. والدكتور كامل الدقس، **العلاقات الدولية في الإسلام على ضوء الإعجاز البياني في سورة التوبة**، ص١٣٢-١٣٣.

(١) ابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٥٨٢. وانظر: البهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص٧٨.

(٢) الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٩٦. وانظر: ابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص١٠٢. والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ٧٥.

(٣) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: الجزية، باب: إثم من قتل معاهدا بغير جُرْمٍ، ج٢، ص١٠٦٩، رقم: ٢٩٩٥ واللفظ له. وأخرجه **ابن ماجة في سننه**، كتاب: الديات، باب: من قتل معاهدا، ج٢، ص ٤٦٤، رقم: ٢٦٨٦. وأخرجه **أبو داود في سننه**، كتاب: الجهاد، باب: في الوفاء للمعاهد وحُرْمَة ذِمَّته، ج٣، ص١٢٠١، رقم: ٢٧٦٠.

(٤) أخرجه **الترمذي في سننه**، كتاب: الديات، باب: ما جاء فيمن يقتل نفساً معاهدةً، ج٣، ص٤٤٠، رقم: ١٤٠٣، وقال فيه **الترمذي** حديث «**حسن صحيح**»، وقد روي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ من غير وجه، وفي الباب عن أبي بكرة. وأخرجه **ابن ماجة في سننه**، كتاب: الديات، باب: من قتل معاهدا، ج٢، ص ٤٦٤، رقم: ٢٦٨٧.

(٥) أخرجه **النسائي في سننه**، كتاب: القسامة، باب: تعظيم قتل المعاهد، ج٨، ص٢٦، رقم: ٤٧٥٩. وأخرجه **أحمد في مسنده**، في مسند عبد الله بن عمرو بن العاص(مسند المكثرين)، ج١١، ص٣٥٦، رقم: ٦٧٤٥. وأخرجه **البيهقي في السنن الكبرى**، كتاب: القسامة، باب: ما جاء في إثم من قتل ذميّاً بغير جرم يوجب القتل، ج٨، ص١٣٣، رقم: ١٦٢٦٠. وقد ذكر **الحاكم** في المستدرك أنّ هذا الحديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاها، وذكر أنّ له شاهد من حديث **أبي هريرة** صحيح على شرط مسلم. (انظر: محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج٢، ص١٣٧).

(٦) أخرجه **ابن حبّان في صحيحه**، كتاب: الرهن، باب: الجنايات، ج١٣، ص٣٢٠، رقم: ٥٩٨٢. (محمد بن حبان بن أحمد، **صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ). وأخرجه **الطبراني في المعجم الأوسط**، باب: من اسمه محمود، ج٨، ص٥، رقم:٧٧٨١. (سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار

هذه الأحاديث تحمل وعيداً شديداً لكلّ من يعتدي على رعايا أهل العهد أو الذمّة أو الأمان، ولكن إنْ كان ذلك الوعيد والتهديد مُتَّجه ضد من قتل فرداً واحداً من أولئك الرعايا، فكيف بمن ينسف البيوت، ويدمّر الأبنية؛ ليُهلك كل من فيها من أولئك الأشخاص الذين يتمتّعون بامتيازات الأمن والأمان الممنوحة من قبل المسلمين.

وإضافة إلى هذه الأدلة التي جاءت بخصوص دماء أهل الأمان ووجوب صيانتها وحرمة الاعتداء عليها[١]، هناك طائفة أخرى من الأدلة تحدّثت عن وجوب الوفاء بالعهود والمواثيق، وحرمة النكث بها، وأنّ كل ميثاق أو عقد يُبرَم بين المسلمين وغير المسلمين يجب الوفاء به، سواء أكان ذلك العقد يقضي تأمين بعض رعايا الدولة غير الإسلاميّة، كالاستجارة الفرديّة، أم كان يحقق الأمان لمجموع رعاياها، بأنْ يحميهم ويحقن دماءهم، يقول ﷻ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ **مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ** حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة التوبة:٦]، ويقول ﷻ: ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾ [سورة النساء:٩٠]، ويقول: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [سورة التوبة:٤].

ولكن بقي مناقشة ما قد يدّعيه البعض من التشكيك في صحّة الأمان الممنوح لغير المسلمين، كأنْ يعترض فيقول بأنّ هناك تحوّلاً كبيراً أعقب ولادة الدولة الحديثة بمفهومها المعاصر، وهذا التحوّل فرض تعديلات كثيرة أدّت إلى انحسار الإلزام الرسمي عن تطبيق معظم الأحكام الشرعيّة الإسلاميّة، وأدّى إلى غياب السيادة الإسلاميّة عن معظم الدور (الدول) الإسلاميّة، وقد بدأ ذلك بعد سقوط الخلافة الإسلاميّة بشكل رسمي عام١٩٢٤م.

ثمّ إنّ هذا التحوّل تسبب بظهور حكومات علمانيّة (لا دينيّة)، تُسيطر على زمام السلطة في الدول الإسلاميّة، وهذه الحكومات لا ترتكز في قوانينها وتشريعاتها إلى التعاليم الإسلاميّة، وفي معظم الأحيان تعلن خروجها عن ثوابت الدين، وتُظهِر خصومتها مع القوانين الشرعيّة، لذا فهي لا تمثّل جماعة المسلمين، وبالتالي لا يُعتَدّ بما يصدر عنها من عهود أمان ممنوحة لغير المسلمين.

الحرمين، القاهرة، دط، ١٤١٥هـ). وقال **الهيثمي** في هذا الحديث: رواه **الطبراني** بأسانيد كثيرة وأحدها رجاله ثقات. (انظر: الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ج٦، ص٤٤٤).

(١) هناك الكثير من الأدلة الأخرى في هذا الخصوص، وللإطلاع حوله بعضها انظر: الدكتور عبد الكريم زيدان، **أحكام الذميين والمستأمنين في الإسلام**، ص٧٥.

وهنا لا بدّ من التنبيه إلى أنّني لن أخوض في الجدل العقيم الحاصل حول كفر أو عدم كفر الأنظمة القائمة في الحكم، ولن أبحث في صحّة أو عدم صحّة هذه الدعوى، وهل تحظى هذه الدعوى بتأيد النصوص الشرعيّة ومساندها أم لا؟ ولن أتحدّث عن الآثار الناجمة عن مثل هذه الدعوي، كإبطال العقود التي تتمّ بين المسلمين أنفسهم في ظلّ تلك الأنظمة، كعقود الزواج، وعقود المعاملات، وأقضية الطلاق والمخالعة؛ وغيرها من الأحكام الأخرى التي ستترتب على تلك الدعوى، فكلّ ذلك لن أقوم بدراسته؛ وذلك لعدم صلته بما نناقشه حقيقةً وإنْ أوهم الظاهر خلاف ذلك.

وأمّا ما يتعلّق بإبطال عهود الأمان، وادعاء أنّها مواثيق وعهود لا تحقن الدم، ولا تصون النفس من القتل، فإنّ هذا الكلام — إنْ فرضنا جدلاً صحّة الشقّ الأول من الدعوى — لا يمكن التسليم بصحّته، سيّما مع عدم وجود أيّ مُسوِّغ أو مُبرِّر شرعي لإهدار دم أولئك المؤَمَّنين من قبل الحكومات الحاليّة، فضلاً عن وجود ما يخالف ذلك تماماً، كملاحظة العديد من الدلائل المؤكّدة على صحّة الأمان وانعقاده واستمراره، فـ«الكافر **دخل بلاد الإسلام من مدخلها الطبيعي**، وسعى للحصول على تأشيرة دخول إليها من خلال سفاراتها، [وهذه التأشيرة **هي البديل الحالي عن صورة الأمان السابقة**، والتي يتعامل بها المسلمون وغيرهم في هذا الوقت]، ولا يُعرَف طريق لدخول هذا البلد إلاّ هذا الطريق، **فهو يعتقد أنّ هذا الحاكم نافذ الكلمة، وله على شعبه الولاية والسلطة**»[1]، ونحن مطالبون بالتعامل معه (غير المسلم) على هذا الأساس وعلى ما يعتقده هو من الأمان، خصوصاً وأنّ بلاد غير المسلمين هي الأخرى تتعامل مع أبناء الإسلام بالطريقة ذاتها.

وحتى يسلم أي باحث من الاتهام المحكوم بالنظرة التآمريّة وعدم الموضوعيّة العلميّة، عليه الاحتكام إلى نصوص الشرع واجتهادات أهل العلم من فقهاء الشريعة، لاسيّما إنْ كان جميع المحتكمين يؤمنون بأولويّة الْمُحتَكَم إليه في حسم أي نزاع أو اختلاف.

وفي هذا السياق لا بدّ وأنْ نبحث في مدى تأييد الأقوال الفقهيّة لدعوى عدم تأثير العهود الممنوحة لغير المسلمين في الوقت الحالي على حقن دمائهم وحرمتها، وأنّ دماءهم مهدورة وغير مُصانة، لعدم التسليم بصحّة العهود الممنوحة إليهم؟ والتي على أساسها دخلوا بلادنا وأقاموا فيها.

في البداية إنّ من نافلة القول التذكير بأنّ الْمُؤَمَّنين قد دخلوا بلادنا من خلال المنافذ المعروفة والرسميّة للبلاد، وبالأساليب القانونيّة والشرعيّة، والتي يعتقدون بها هم أنّها الممثّل الشرعي عن تلك الدولة المانحة لحق الدخول أو الإقامة، كما يعتقدون شرعيّة جميع التصرفات الصادرة عن تلك الدولة.

وبناء على ذلك تكون تلك العهود الممنوحة لهم ذات طابع شرعيّ، وهي الوسيلة الشرعيّة لحمايتهم وصيانة دمائهم، وهذا ما يؤّيده عدد من أقوال الفقهاء وعباراتهم.

---

(١) الدكتور صلاح الصاوي، **الجذور الفكريّة للعمليّات الإرهابيّة**، بحث مخطوط وغير منشور، ص٨.

فيرى الفقهاء ـــ مثلاً ـــ أنّ شبهة الأمان معتبرة، وأنّ أيّ أمانٍ يُمنَح لغير المسلمين يُبنى على التَّوْسِعَة وليس على التضييق؛ حقناً للدماء وصوناً لها، فـ((**الأمان مبنيٌّ على التّوَسّع، وأدنى الشّبه يكفي لإثباته**))[١]، وذلك ((**توسعةً في حقن الدماء**))[٢]، وفي مسألتنا على أقل تقدير الشبهة موجودة، هذا إنْ لم نقل أنّها مبنيّة على اليقين.

وكثيراً ما يؤكّد الفقهاء في مسألة الأمان على نيّة الشخص الْمُؤَمَّن، وعلى ما يظنّه هو أنّه أماناً ممنوحاً له، حتى وإنْ كان ذلك في حقيقته ليس مُعَدَّاً من الأمان، أو لا يُنظر إليه على أنّه أمان، وهذا ما نُقِل عن **الإمام أحمد**، حيث قال: ((**إذا أُشير إليه** [أي: أُشير لغير المسلم] **بشيء غير الأمان فظنّه أماناً فهو أمان، وكلّ شيء يرى العِلْجُ**[٣] **أنّه أماناً فهو أمان**))[٤]، و((هذا يقتضي انعقاده [أي: الأمان] **بما يعتقده العلج، وإنْ لم يقصده المسلم**))[٥]، بل أكثر من ذلك فـ((**لو ظنّ المسلم أنّ الكافر أراد الأمان ولم يرده، لم يُقْتَل**))[٦]، وكما قال شيخ الإسلام **ابن تيميّة**: ((**جاءت السنّة بأنّ كل ما فَهِمَ الكافر أنّه أمان كان أماناً لئلا يكون مخدوعاً**))[٧].

وتتأكّد هذه الحقيقة عندما نعاين كلام الفقهاء حول ضرورة الوفاء بالعهود والمواثيق، وحرمة الغدر بالآمنين، وأنّ هذه الحرمة تقتضي عدم جواز سفك شيء من الدماء إلاّ بالاستناد إلى دليل صريح وقطعيّ لا يقبل المعارضة أو التأويل، وذلك نظراً لشأن الدماء العظيم، ولحرمتها المغلّظة، وهذا يعني ضرورة الاحتراز عن إعمال الظنّ في القتل والدماء، فإذا ما حصل تعارض بين إباحة الدم، وبين حرمته ترجّح جانب الحرمة[٨].

---

(١) السرخسي، **المبسوط**، ج٣٠، ص٢٩١. وانظر: الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٩٧.

(٢) الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٧٦. وانظر: ابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص١٠٥. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٩٧.

(٣) **العلج**: العِلْجُ هو الرجل الشديد الغليظ، والعِلْجُ هو الرجل من كفّار العجم، والأنثى عِلْجَة، ويقال للرجل القوي الضخم من الكفار علج، ويقال للعير الوحش إذا سمن وقوي عِلجٌ، والعلج حمار الوحش؛ لاستعلاج خلقه وغلظه. (انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٦، ص٣٩٤، مادة: علج، والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٣٠٠).

(٤) البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٤٢٥. وانظر: المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، ج٤، ص٢٠٥. ومحمد بن مفلح(ت٧٦٣هـ)، **الفروع**، ج٦، ص٢٤٨.

(٥) المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، ج٤، ص٢٠٥.

(٦) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج٦، ص١٩. وانظر: الدكتور صلاح الصاوي، **الجذور الفكريّة للعمليّات الإرهابيّة**، ص٩.

(٧) أحمد بن إدريس القرافي، **الذخيرة**، تحقيق: محمد بوخُبزَة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م، ج٣، ص٤٤٦. وانظر: الدكتور صلاح الصاوي، **الجذور الفكريّة للعمليّات الإرهابيّة**، ص٩.

(٨) نجد الإشارة إلى هذا عند **البهوتي** الذي يرى حرمة دم من اشتبه علينا إعطاءه الأمان، وكان هو قد ادعاه، معللاً حرمة دم ذلك الْمُؤَمَّن باحتمال صدقه، وباشتباه المباح بالمحرّم، **وهو ما يقتضي تغليب التحريم**. (انظر: البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٤٢٦).

ثمّ لو تُقُصِّيَ كلام الفقهاء في أبحاث الأمان، لَلُوْحِظَ بشكل واضح التأكيد المستمر منهم للاعتداد بما يظنّه الْمُؤَمَّن أَماناً وإنْ لم يقصده الْمُؤَمِّن، بل حتى وإنْ قصد الْمُؤَمِّن ضد الأمان، وهم عندما يقرّرون ذلك يخيّرون الإمام بين إمضاء الأمان وبين إلغاءه، ولكن في كلا الحالين يحرّمون أي اعتداء على الْمُؤَمَّن، كما يحرّمون قتله ويوجبون على المسلمين إبلاغه إلى مأمنه، أي أنّهم عندما يجدون ما يُفسد عقد الأمان، فهم يعالجون الفساد بالتخير بين إتمام الأمان والاعتراف به، وبين إلغائه وإبطاله، **ولكنّهم لا يرتّبون على فساد العهد إهدار دم المعهود له** (غير المسلم)، والعلّة في ذلك «**لئلا يكون غدراً له**»[١]، وقد تتكرّر هذا عند الفقهاء بسياقات ومناسبات مختلفة، أذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

قولهم: «ومن الكنايات قول المسلم للمشرك تعال، **إذا ظنّ** [أي: المشرك] **أنّه أمانٌ كان أماناً**»[٢]، ومن ذلك أيضاً ما نجده من تعليق للفقهاء على مسألة تكاد تتطابق مع محل التزاع في وقتنا الحالي، فلو أنّ غير المسلم أخذ الأمان من شخص ما في بلاد المسلمين، ثمّ تبيّن أنّ هذا الشخص ليس من المسلمين، كأن كان من أهل الذمّة أو غيرهم، ففي هذه الحالة يُعدّ الأمان ساريَ المفعول ولكن الخيار للإمام بين الإمضاء والإلغاء، وصورة المسألة عند الفقهاء أنّه لو «قال الحربيّون: **ظنّنا أنّ هذا الذي أعطانا الأمان مسلمٌ، فإنّ الإمام مخيّر بين الإمضاء، وبين ردِّهم إلى مأمنهم**»[٣]، وأبعد من هذا اعترافهم بما يظنّه الكافر حتى وإنْ لم يسمع أي شيء يُشير إلى التأمين، كأن يأتي متاجراً إلى بلاد المسلمين دون حصوله على الأمان، فقد قرّر الفقهاء في هذه الحالة «**أنّ لا خلاف فيمن أتى تاجراً فيقول: ظَنَنْتُ أنّكُم لا تَعْرِضُون لتاجرٍ، أنّه يُقبَلُ منه، ويُرَدّ لِمَأْمَنِه**»[٤].

وقريب من هذا المعنى ما نجده عند الفقهاء من أنّ «الأمان يكون (بلفظٍ أو إشارةٍ مفهمةٍ)؛ أي شأنها **فهم العدوّ الأمان منها، وإنْ قصد المسلمون بها ضدّه، كَفَتْحِنا المصحف وحَلْفِنَا أنْ نقتلهم فظنّوه تأميناً، فهو صلة تأمين (...)، ومعنى كونه تأميناً، أنّه يَعْصِم دمه وماله، لكن يُخيَّر الإمام بين إمضائه، وردِّه لمأمنه**»[٥].

---

(١) البهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص٨٠.

(٢) زين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص٨٧. وانظر: الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، **الفتاوى الهندية**، ج٢، ص١٩٩. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٩٧. وابن قدامة، **المغني**، ج١٣، ص١٩٢-١٩٤.

(٣) الحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ج٤، ص٥٦١. وانظر: النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج١٠، ص٢٨٠. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص١٠٣.

(٤) الحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ج٤، ص٥٦٤.

(٥) محمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٧٢. وانظر: الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، **الفتاوى الهندية**، ج٢، ص١٩٩. والمواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج٤، ص٥٦١. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص٨٠. المرداوي،

ثمّ إن حرمة الدم ثابتة وإنْ حصل اختلاف بين المسلم والكافر في الأمان، فقال الأول: لم أمنحه الأمان، وقال الثاني: ظننت العكس، وهذا ما يَنُصُّ عليه الفقهاء في قولهم: ((إنْ قال الكافر **ظننت أنّه يؤمّنني، وقال المسلم لم أُرِده** [أي: الأمان]، **فالقول قول المسلم، ولا أمان، ولكن لا يُغتال بل يُلحق بمأمنه**))[١].

ومن خلال كل ما تقدّم نخلص إلى اتفاق الفقهاء على صحّة الأمان الممنوح لغير المسلمين سواء أكانوا ذمّيين أم معاهدين أم مستأمنين، وأنّ من أهم آثار هذا الأمان حرمة دمائهم، ووجوب صيانتها، وأنّ تصحيح أي فساد قد يحصل في عقد الأمان يكون بمنح خيار إمضاء الأمان وإلغائه للإمام، وأمّا حرمة الدم فتبقى ثابتة لا تقبل الإنكار أو الإهدار؛ تغليباً لحقن للدماء، وصوناً لها من الغدر أو الاغتيال، كما نخلص إلى إبطال كل دعوى من شأنها إهدار دم غير المسلمين بناءً على التشكيك بصحّة الأمان الْمُعطى لهم، كالادعاء الذي سبق وأُشير إليه.

وهنا أستطيع القول **بأنّ النفس البشريّة تحظى بمكانة مميّزة في الشريعة الإسلامية، وأنّ الأصل في الدماء الحرمة، بصرف النظر عن انتماء صاحبها وعن اعتقاده الديني**، وهذا يقودني إلى تحريم كلّ ظاهرة من شأنها الاعتداء على حقّ الحياة، أو على النفس الإنسانيّة، وبالتالي **فإنّ كلَّ ممارَسة تؤدي إلى ذهاب أرواحٍ آمنة، سواء من أهل الإيمان أم من أهل الأمان، هي صورة من صور الإرهاب الممنوعة شرعاً، وهي لا تمتّ إلى الجهاد بأدنى صلةّ مهما ادّعى المدَّعون؛ لأنّ سفك دم الأبرياء، وانتهاك الحرمات بغير وجه حق، وبمجرّد الظنّ والاحتمال، يتنافى مع طبعة الجهاد ومبادئه الإنسانيّة.**

وإذا كان قاتل الكافر المعاهد أو الكافر الآمن سَيُحْرَم من شمّ رائحة الجنة، وسيبرأ منه رسول الله ﷺ، فكيف بمن يَقتل من لا يُشَكّ بإسلامه وإيمانه، وماذا عساه سَيُحْرَم؟ **وإذا كانت الملائكة تلعن كل من أشار بالسلاح إلى أخيه المسلم ولو على وجه اللعب والمزاح، فكيف بمن ينصب له الكمائن، ويتفنّن في تمزيق جسده وتحويله إلى أشلاء متطايرة؟ أليس هذا أحق بالوعيد واللعن والطرد من رحمة الله ومِنْ كنفه وحمايته مِنْ ذاك؟** وماذا عساه سيقول لرسول الله ﷺ الذي لم يدَع مناسبة إلاّ وأشار فيها إلى عظم الدم، وحرمته، ومكانته عند الله ﷻ؟ ماذا سيصنع أمام ذلك السيل الكبير من النصوص والأدلة الواردة في هذا السياق؟ هل سيؤوّلها جميعاً، وسيتنصّل منها بدعوى الضرورة والمصلحة؟!.

أخيراً بقي الحديث عن دم الإنسان الحربي، ولكن نظراً لوجود بعض العبارات الفقهيّة الموهمة في هذا الخصوص، والتي تحتاج لمزيد من التدقيق والبحث، إضافةً إلى التقاطع الحاصل بين أصل هذه

الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل، ج٤، ص٢٠٥. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٤٢٥.

(١) النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج١٠، ص٢٨٠. وانظر: الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٩٧. وابن قدامة، **المغني**، ج١٣، ص١٩٣-١٩٤. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٤٢٥-٤٢٦.

المسألة وبين ما سأقوم بدراسته في المطلب الآتي، أو بمعنى آخر للصلة الوثيقة بينـــها وبـــين المـــسألة المدروسة في المطلب الآتي، نظراً لكل ذلك سأقوم بدراسة هذه المسألة ضمن المطلب اللاحق، وعذري بذلك التقاطع بين أصل المسألتين، وعدم الوقوع بالتكرار الْمُخِلّ، وسأقوم بدراستها مـــن خـــلال البحث عن علّة قتل ـــ لا قتال ـــ الكافر بشكل عام، وخصوصاً عند صيرورة قتاله (جهاده) حقّـــاً مشروعاً بل واجباً شرعيّاً.

المطلب الثاني: دراسة لأثر قاعدة الضرورة في حرمة الدم الإنساني

ارتبط حقّ القتال في الإسلام (الجهاد) في أذهان كثير من الناس بسفك الدماء، وقتل الأبريـــاء وترويعهم بغير حقّ، حتى غدا مرادفاً لمفهوم الإرهاب والتطرف واللا مشروعية ـــ وهو ما أكّـــدت وأؤكد عليه مراراً ـــ، وباختصار يعود السبب في ذلك إلى أمرين، **الأول:** التجهيل الإعلامي الْمُمَنْهَج، **والثاني:** غياب الخطابات الثقافيّة والدينيّة الواعية، والبعيدة عن الهاجس العاطفي المتأثّر بردّات الفعـــل العشوائيّة لا بالفعل ذاته، لاسيّما وأنّ البُعْد العاطفي قد يتسبب نتيجة لعدم التحكم به في الوصول إلى رؤى متعسّفة، متجاوزةٍ حد الاعتدال، وبعيدةٍ عن التناول الموضوعي والبحث المعرفي.

وفي هذا السياق تعدّ قضية النفس الإنسانيّة وحرمتها وأثر قاعدة الضرورة في هدرها من أكثر القضايا إشكاليّة وقابليّة للاستغلال المتعسّف وغير الواعي؛ لأنّ سوء الفهم فيها قد يؤدي إلى نتـــائج كارثيّة ولا شرعيّة، تتجلّى في الخلط بين ظاهرة الجهاد الإسلامي كممارَسة شرعيّة، وبـــين ظـــاهرة الإرهاب كممارسة مُجَرَّمة، قائمة على ترويع الآمنين، وزرع الرعب والدمار بينهم، وتدمير محـــالهم التجاريّة والصناعيّة والسكنيّة، وتعريض حياتهم للخطر والزوال، وتحويل أجسامهم إلى أشلاء مبعثرة وممزّقة، وذلك دون تفريق بين مذنب وبريء، أو بين مسلم وغير مسلم، محارب وآمن، شيخ وشاب، مقاتل وغير مقاتل.

ثمّ إنّ أهميّة هذه المسألة تتجلّى في كونها القاسم المشترك الأكبر الذي يجمع بين جلّ إن لم نقل كل المسائل التي سيتم بحثها في الفصل اللاحق، وذلك نظراً لصلتها بها جميعاً، ولأثرها الكبير في معرفة موقف الشريعة من تلك الممارسات التي قد يُدرجها البعض تحت الأعمال الإرهابيّة، في حين يـــرى آخرين أنّها من الممارسات المشروعة وغير الإرهابيّة.

لذا كان من الأهميّة بمكان استجلاء موقف الشرع من هدر الدماء، وقتل الأنفس المعـــصومة، الحاصل بسبب ممارساتٍ من العنف تمّ تنفيذها بغطاءٍ من دعاوي المصلحة ونداءاتِ الضرورة، أو حتى غير ذلك من الدعاوى والحجج، التي تجعل الإنسان المؤمن في حيرة من أمره، متسائلاً عـــن الـــدليل

الشرعي الداعم لتلك النداءات، وهل تلك النداءات تحقق مرضاة الله ﷻ لكل من يستجيب لها؟، أم أنّ للشرع حكم مختلف.

ما هو موقف الشرع من قتل المرأة، والطفل الذي لم يبلغ سنّ الفطام، والعجوز الطاعن في السن بأن بلغ من الكِبَر عتيًّا، والمريض الذي أقعدته الآلام وأثخنته الجراح؟ وما هو موقف الشرع من قتل المسلم تحت ذريعة الضرورة؟، وهل في الشرع ضابط للمذنب الذي يجوز قتله، وللبريء الذي يحرم قتله أو حتى يحرم الاعتداء عليه بأي شكل من أشكال الاعتداء؟، وما هو موقف الشرع مما يُعرَف بمسألة التترس؟.

ولبيان كل هذه الحالات، وتوضيح ضابط المذنب والبريء في الشرع، وأثر قاعدة الضرورة على حرمة الدم الإنساني، رأيت أنْ أدرس رأي الشرع في هذه الجزئيّات الفقهيّة ضمن مسألتين أو فقرتين، **الأولى:** أخصّصها لحالات المسلم فأدرس فيها دعوى الضرورة (التترس وغيرها) وأثرها في حرمة دم المسلم، **والثانية:** لغير المسلم، وسأدرس فيها الأحكام المتعلّقة به من علّة قتله، مبيّنا الأفراد الذين يجوز قتلهم ومتى يجوز ذلك، إضافة إلى دعوى الضرورة وأثرها في حرمة دمه.

الفقرة الأولى: دعوى الضرورة وأثرها في حرمة دم المسلم

لقد توسّعت ــ نظرا لخطورة الموضوع ــ ربّما في ذكر النصوص الشرعيّة المؤكّدة على حُرمة دم المسلم، والتي كانت غاية في الصراحةِ والصرامةِ، ولكن قد يقع بعض المسلمين ممن لا يُشكّ بانتمائهم الديني ضحايا لبعض أعمال العنف الممارسة من قبل أفراد آخرين ينتسبون للإسلام، ولكن تحت ذريعةِ الأخذِ بمبدأ الضرورة، وأنّ هؤلاء الضحايا المسلمين ليسوا هم المقصودون في القتل، أو أنّهم قتلوا تبعاً وليس أصالة، وفي ذلك ــ حسب رأيهم _ فسحة شرعيّة واستثناءات من الأصل المُحَرِّم لدمائهم، فهل هذا صحيح؟، وإنْ كان صحيحاً ما هو الضابط الذي يُميّز حالات الضرورة عن غيرها؟، وأيّ الوجهتين (التحريم أم الإباحة) مدعومة من النصوص والأدلة الشرعيّة؟.

بداية لا بدّ من تحرير محلّ البحث في هذه الفقرة؛ والذي يمكن اختصاره في حكم قتل المسلمين في حالة عدم تمييزهم عن غيرهم ممن يجوز قتالهم وقتلهم، كأنْ يكونون (المسلمون) اتُّخِذوا ترساً أو درعا بشريّا من قبل المحاربين غير المسلمين، أو كأن يكونون في حصنٍ واحدٍ معهم، كالمعسكرات وأماكن القتال، أو أماكن العمل في وقتنا الرّاهن، أو أماكن السفر والتنقل، مثل المطارات ومحطّات القطار، أو حتى كأنْ يكونون معهم في وسائل النقّل والسفر ذاتها، كوجودهم في تلك الطّائرات والقطارات والسفن وغيرها من الوسائل المخصّصة لنقل الركّاب، والتي قد تنقل على متنها المسلمين وغير المسلمين.

سبق وأن ذكرت أنّ الأصل في الشرع هو حرمة دم المسلم، فهل يجوز تـرك هـذا الأصـل والخروج عليه في بعض حالات الضرورة[١]، كالتي تحصل أثناء القتال مع من يجب قتاله مـن غـير المسلمين، لقد بحث معظم الفقهاء هذه المسألة تحت مسألة التترس وكان لهم فيها أقوال متعدّدة.

ربّما يّعدّ **الإمام الغزالي** في سياق الحديث عن هذه المسألة من أكثر الفقهاء شهرةً[٢]، وذلـك لتوسّعه في نقاشها، وذكر قيودها وضوابطها، فضلاً عن إشارته لبعض الإشكالات التي يمكن أنْ تُثار حولها[٣]، ولعل حصول ذلك عنده إشارة إلى خطورة المسألة، وصعوبة الحسم بها لصالح رؤية شرعيّة أو فقهيّة ما، وهو ما يُنبئ به أيضاً كثرت التفاصيل والتردد في حسم المـسألة، وكثـرة التعلـيلات والأقوال في المذهب الواحد ــ كما سنرى ــ، لدرجة يمكن للمرء فيها أن يشعر انّه أمام توصـيفٍ لوقائعِ حالٍ جزئيّةٍ وخاصّة ومتغيِّرة.

يصعب الوصول إلى ضابط واحد يجمع كل الأقوال الفقهية، بسبب اختلاف وكثرة التعليلات الحاكمة لها، الأمر الذي يُحَتِّم الإشارة إلى معظم تلك التعليلات، المنصوص عليها عنـد الفقهـاء، كضابط لرؤيتهم في هذه المسألة.

قبل ذلك ينبغي الإشارة إلى أنّ طبيعة التترس وصورته المبسَّطة عند الفقهاء تختلف بشكل كبير عما قد يحصل في زماننا، وأكثر ما يتجلّى ذلك في النسبة المئويّة لاحتمال تعرّض التـرس للإصـابة وعدمها، فهي مع الصور الفقهيّة ربّما يتساوى الاحتمالين، وأمّا مع المفرزات العلميّة الحديثة في وقتنا الرّاهن، المعلنة ببداية عصر الأسلحة التدميريّة الشاملة، ربّما يصير الأمر مختلفاً بشكلٍ كلي، لدرجـة نكاد الجزم فيها ــ إلا إن شاءت القدرة الإلهية خلافه ــ بإمكانية تحويل الترس إلى قطعة لحم واحدة، لا يمكن تميز الأعضاء البشريّة فيها فضلاً عن الأشخاص والصور، وهنا يرد السؤال عن موقف الشرع من كلّ ذلك، وعن الرؤية الفقهيّة الخاصّة بمسألة التترس.

---

(١) ينبغي الانتباه إلى أنني لن أخوض في الحالات التي لا حولها في جواز قتل المسلم وهدر دمه كتطبيق القـصاص والحـدود الـشرعية المنصوص عليها، فهذا ليس محلّ البحث أولاً، وثانيا من المسلّم فيه، لذا فهو مستثنى من قولي بأنّ الأصل في الدماء الحرمة وإنْ لم أشر أليه أثناء البحث، وأما ما أعنيه في هذه العبارة وما سيليها، هو الحديث عن الصور التي بيّنتها من حكم قتل المسلم عند ممارسة بعض صور العنف ضدّ غير المسلمين، وذلك تحت ذريعة الضرورة وعدم التمييز، أو الاختلاط، أو ما شابه ذلك.

(٢) انظر: الدكتور حسن عبد الغني أبو غدّة، **قضايا فقهيّة في العلاقات الدوليّة حال الحرب**، مكتبة العبيكان، الريـاض، ط١، ١٤٢٠هـ، ص١١٩.

(٣) للتوسع انظر: محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج١، ص٦٤١ وما بعدها.

بالرغم من ظهور حالة من الاتفاق[١] والتشابه في المواقف الفقهيّة الخاصّة بمسألة التترس، إلاّ أنّه من الممكن القول ــ إلى حدّ ما ــ بأنّ رؤية **جمهور الحنفيّة** بالنسبة لغيرهم تتسم بالتوَسُّع في مسألة التترس، أو في إباحة قتل من يَحْرُم قتله من المسلمين إنْ تَتَرَّس بهم أهل الحرب والقتال، ولكن هذا لا يعني أنّهم لم يضعوا بعض القيود والضوابط المانعة والمحرِّمة، ولعلّ أخفها ما نلحظه عند **ابن الهمام** بعد أنّ قرر جواز رمي المسلمين المتترّس بهم، اشترط على الرُّماة أنْ ((لا يقصدوا برميهم إلاَّ الكفّار))[٢]، وعلى أنْ يكون هناك ضرورة[٣] لذلك، بيد أنّ هذه الضرورة قد يفسّرها **الحنفية** في ((إقامة الفرض عليهم))[٤]، ((سواء إنْ علموا أنّهم إنْ كفوا [أي المسلمون] عن رميهم [أي رمي المحاربين] **انهزم المسلمون، أو لم يعلموا**))[٥]، وعليه فإنّ المقصود من ((**الضرورة**)) عندهم، هو القيام بفريضة الجهاد ضدّهم، والتي قد يتوقّف العمل بها إنْ روعيت حرمة المسلمين المتترَّس بهم، ولكن هل ضرورة القيام بهذه الفريضة أهمّ وأولى ــ حسب هذه الرؤية ــ من فريضة المحافظة على أرواح المسلمين ودمائهم؟، ربّما لا يمكن التسليم بصحة هذه الرؤية، أو انسجامها مع النصوص القطعيّة في دلالتها وتواترها، والصَّارِمة في حقنها لدماء المسلمين وأرواحهم.

أما مرادهم من عدم قصد المسلمين بالرمّي، فالظاهر من عباراتهم أنّه ((**القصد القلبي**))؛ أيّ استحضار الرّمي لنيّة عدم قتل الترس، وهو ما تؤكّده عباراتهم التي نصّت على إسقاط حرمة الترس،

---

(١) انظر: عكاشة عبد المنان الطيبي، **أولياء الله وأولياء الشيطان في ظلال القرآن للشيخ سيد قطب**، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، دط، دت، ص٧٤. والدكتور حسن عبد الغني أبو غدّة، **قضايا فقهيّة في العلاقات الدوليّة حال الحرب**، ص١٣٥. والدكتور محمد خير هيكل، **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، ج٢، ص١٣٣١.

(٢) ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص١٩٨-١٩٩. وانظر: علاء الدين الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج٦، ص٦٣. ومحمود بن أحمد العيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٥٠٥. والسرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٦٥. والزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج٣، ص٢٤٤ وما بعدها. وزين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص٨٢. وعبد الرحمن بن محمد بن سليمان، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، ج١، ص٦٣٥. والموصلي، **الاختيار لتعليل المختار**، ج٤، ص١١٩. وعلي بن أبي بكر المرغينَاني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٥٥. والحصكفي، **الدرّ المختار: شرح تنوير الأبصار** [مطبوع مع: **حاشية رد المحتار على الدر المختار**]، ج٤، ص١٢٩. وعلي بن الحسين بن محمد السغدي، **فتاوى السغدي**، ج٢، ص٩٤٣-٩٤٤.

(٣) انظر: علاء الدين الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج٦، ص٦٣. وابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص١٩٨-٢٠٠. زين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص٨٢. وعلي بن أبي بكر المرغينَاني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٥٥. وزين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ص٧٥.

(٤) علاء الدين السمرقندي، **تحفة الفقهاء**، ج٣، ص٤٠٢. وانظر: محمود بن أحمد العيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٥٠٥. والسرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٦٥. وعلي بن أبي بكر المرغينَاني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٥٥. والموصلي، **الاختيار لتعليل المختار**، ج٤، ص١١٩. وزين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص٨٢. والزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج٣، ص٢٤٤.

(٥) ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص١٩٨.

وصرّحت بإباحة الرمي إليهم «وإنْ كان الرّامي **يعلم أنّه يصيب** المسلم»[١]، ويؤيد ذلك أيضاً بعض تعليلاتهم، والتي منها قولهم: «إنْ تعذّر التمييز **فعلاً**، فقد أمكن **قصداً**»[٢]، وكقولهم: «أنّ على المسلم الرّامي أنْ يقصد الحربي؛ **لأنّه لو قدر على التمييز بين الحربي والمسلم فعلاً** كان ذلك مستحقّا عليه، فإذا عجز عن ذلك **كان عليه أنْ يميز بقصده؛ لأنّه وَسِعَ مثله**»[٣].

بيد أنّ مفهوم «**الضرورة**» عند **الحنفيّة** لم يكن ليقتصر على القدر السابق، إذ توسّع عند بعضهم لتضاف إليه دلالات أخرى، كالتي نلحظها عند **العيني**؛ الذي اشترط كغيره أنْ يكون هناك ضرورةً، لجواز قتال أهل الحرب إنْ تترسّوا ببعض المسلمين بحيث لا يمكن للرّامي المسلم تمييزهم عن غيرهم، إلاّ أنّ الإمام **العيني** لم يكتفِ بهذا القدر، إذ راح يفسِّر حالة الضرورة تلك بحالة دفع الضرر العام، والذّب عن بيضة الإسلام، وعن المجتمع المسلم[٤]، وكأنّه يُشير إلى وجود حالة من الضرر العام الذي سيلحق بالإسلام والمسلمين إنْ هم لم يتداركوا الأمر، وفي هذه الحالة فقط يباح الرَّمْيَ على أولئك المسلمين المتترَّس بهم ـــ دون نيّة قَصْدِهم بالرّمي ـــ، وعندها فقط «**يحتمل الضرر الخاص** [قتال المسلمين] **لدفع الضرر العام** [الذّب عن بيضة الإسلام]»[٥].

ولئن اتسمت دلالة الضرورة عند **الحنفية** بشيء من عدم التوسع والوضوح، أو المحدوديّة التي لم تتجاوز الخشية من عدم ممارسة الجهاد القتالي، فإنّها عند **الشافعيّة والحنابلة والمالكيّة** حظيت بمزيد من التفاصيل والقيود المضيقة لدائرة الإباحة، والمشدّدة إلى حدّ ما في تفسير حالة الضرورة، نظراً لعظم حرمة النفس المسلمة، ومساهمةً منها في التقليل ـــ قدر الإمكان ـــ، من ويلات الحروب وتأثيراتها، ومن الممارسات غير الواعيّة، والمتأثّرة ربّما بتروات عاطفيّة وعشوائيّة.

ولعل فقهاء **المالكيّة** كانوا الأكثر وضوحاً في وضعهم للعديد من الضوابط والقيود، وفي استحضارهم لأثر النسبة المئويّة في سلامة أو عدم سلامة المتترّس بهم من المسلمين، أو في تفريقهم

(١) السرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٦٥.

(٢) علي بن أبي بكر المرغينَاني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٥٥. وانظر: محمود بن أحمد العيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٥٠٥.

(٣) السرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٦٥.

(٤) انظر: محمود بن أحمد العيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٥٠٥. وزين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص٨٢. وعلي بن أبي بكر المرغينَاني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٥٥. والزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج٣، ص٢٤٤.

(٥) محمود بن أحمد العيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٥٠٥. وانظر: زين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص٨٢. وعلي بن أبي بكر المرغينَاني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٥٥. والزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج٣، ص٢٤٤. ويعتبر هذا التعليل الذي استدل به العيني ومن وافقه، من القواعد الفقهيّة المعروفة عند الفقهاء، وللتوسّع في معناها وتطبيقاتها الفقهيّة المختلفة، انظر: زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ص٧٤ وما بعدها.

حتى بين الحالات التي يجوز فيها قتال المحاربين دون إباحة قصد المسلمين، والحالات التي يجوز فيها القتال مع قصد الترس وعدم تحاشيه[١]، أي الحالات التي تسقط فيها حرمة الترس، بيد أنّهم في هذه الحالة ربّما كانوا أكثر صرامة وحيطة من غيرهم، ثمّ إنّ مفهوم تفرقتهم هذه يُشير إلى أنّ القصد الوارد عندهم هو القصد الفعلي الممارس، فنقرأ عندهم جواز القتال مع عدم جواز قصد الترس وإنْ خفنا على بعض المجاهدين المسلمين، وذلك **لأنّ دم المسلم لا يباح بالخوف على النفس**[٢]؛ هذا يعني أنّهم في هذه الحالة لم يُسقطوا حرمة الترس المسلم، ولكنهم أباحوا القتال فقط، وكأنّهم يفرقون بين قصد الترس وإباحة القتال، فيقولون يباح القتال إنْ تمكّنا منه مع الحفاظ على سلامة الترس المسلم، وعدم قصده وأمّا إنْ لم نتمكّن من القتال إلاّ مع قصد الترس وتعريضه لخطر الزوال، فهذا ما لا يباح والحالة هذه، وربّما يتجلّى أثر قولهم هذا في حالة القتال مع استخدام سلاح لا يميز بين المتترِّس والمتترَّس بهم، وحالة القتال بسلاح يميّز بين الاثنين، ومما يشير إلى هذا الفهم عنهم ما سأنقله بعد قليل من عباراتهم، والتي منها مثلاً قولهم عند الحديث عن الحالة التي يجوز قصد الترس فيها «**جاز قتالهم، وسقطت حرمة الترس**»[٣]؛ وهذا يعني أنّهم في تلك الحالة يجيزون كلٍّ من القتال وقصد الترس، لأنّ حرمته قد سقطت، وعليه يمكن القول بأنّهم كانوا أكثر دقّة وتفصيلاً وحيطة ــ مع ما سأذكره ــ من غيرهم، لا كما فهم البعض من أنّهم تساهلوا في وإسقاط حرمة المتترَّس بهم من المسلمين[٤].

---

(١) هذه التفرقة جعلتهم أكثر قرباً لواقعنا المعاصر، لأنّ مفهوم تفرقتهم تلك يُشير إلى حالتين مختلفتين، الأولى إمكانيّة القتال، مع تحاشي المتترَّس بهم، وكأنّهم يقصدون من ذلك عدم جواز استخدام الأسلحة التي من طبيعتها عدم التمييز بين المحاربين والمسلمين، والاقتصار على حالات القتال المميّزة والمتحاشية للترس، وأمّا في الحالة الثانية، التي تسقط فيها حرمة الترس فتشير إلى الصور التي يمكن فيها استخدام أي سلاح وإن كان لا يميز بين الترس وغيره، لأنّها تنصّ على إباحة قصد الترس بالرمي، وهذه الحالة هي أقرب ما تكون إلى الحالات الحاصلة في واقعنا الحالي، خصوصاً مع وجود أساليب مختلفة للقتال، واستخدام أسلحة واسعة التأثير وغير مميّزة في قتلها، بين المحارب وغيره، وذلك عندما يكون وصف ساحة القتال هو التترس أو الاختلاط بين المسلمين وغيرهم.

(٢) انظر: محمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ١٥٠ وما بعدها. وابن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج٢، ص٢٨١. ومحمد بن عبد الله بن علي الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١١٤. والأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٤. وأحمد بن إدريس القرافي، **الذخيرة**، ج٣، ص٤٠٨.

(٣) ا محمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٥.

(٤) ممن فهم التساهل عنهم **الدكتور هيكل**، وقد أبدى استغرابه منهم عندما عقد مقارنة بين قولهم في الحالتين: الأولى التترّس بمسلمين، والثانية التترّس بغير المسلمين، حيث فهم من قولهم الذي ذكرته في الحالة الأولى تساهلاً منهم في إسقاط حرمة الترس مقابل قولهم بعدم جواز القتال مع وجود الترس غير المسلم، علماً أنّ أباحتهم للقتال لا يعني أبدا إسقاطهم لحرمة الترس ــ كما بينت ــ كما هم أكّدوا ذلك، وبالتالي لا وجه للمقارنة بين كلا الحالتين في سياق إسقاط حرمة الترس، ثمّ إنّ العكس هو الصحيح لأنّهم ــ كما سنرى ــ هم يسقطون حرمة الترس غير المسلم بالخوف على العدد القليل من المسلمين، في حين لا يقولون بذلك فيما يخص الترس المسلم، وهذا تساهل في حالة الترس غير المسلم، بمقابل الحفاظ على الترس المسلم، وقد يعللون إباحتهم للقتال فقط بالحالة الأولى وعدمه في الحالة الثانية، بما ذكره بعضهم من أنّ نفوس المسلمين مجبولة على بغض الكافرين، فلو أبيح قتالهم حال تترسّهم بذريتهم، وفي الحالة التي لا يجوز فيها قصد الترس، لربّما أدّى ذلك إلى قصد الترس لعدم تحرّز المسلمين منه لبغضهم له، وهذا يعني أنّ الحكم

أمّا الحالة التي تسقط فيها حُرمة الترس، ويباح قصد الترس فيها، فتنحصر عندهم في الخوف على أكثر المسلمين، وفي هذه الصورة فقط يمكن القول بأننا أمام ضرورةٍ حقيقيّة لإسقاط حرمة دم المسلمين المتترَّس بهم، وقد جاء هذا الضابط منصوصاً عليه في جلّ إنْ لم نقل كل مدوّناتهم الفقهيّة، منها على سبيل المثال قولهم: «أمّا إنْ تترسّوا [المحاربون] بمسلمين قوتلوا و لم يجز قصد الترس المسلم بالرّمي، ولا يجوز رمي الترس، وإنْ خفنا على بعض الغازين المسلمين، **أمّا إنْ خفنا على أكثر المسلمين فعندها تسقط حرمة الترس،** ويُرْمَى الجميع»[1]، وقد أشار **المواق** من المالكيّة إلى بعض دلالات الخوف على المسلمين، وذلك عندما قال بأنّ حرمة الترس لا تباح إلاّ في حالة واحدة وهي أنّهم «إنْ تركوا [أي المتترَّس بهم والمحاربين دون رمي] **انهزم المسلمون، وخيف اسْتِئْصَال قاعدة الإسلام، وجمهور المسلمين، وأهل القوة منهم**»[2]، وفي هذا إشارة منه إلى المبالغة في الضوابط والقيود التي ينبغي أنْ تتحقق لإباحة قصد الترس المسلم بالرمي.

ثمّ إنّ فقهاء **المالكيّة** لم يكتفوا بهذا الحد من التفاصيل في التوصيف، والتمييز بين الأحكام، إذ نجدهم يتشدّدون في أحكامهم عند اختلاف نوعيّة الأسلحة القتاليّة المستخدمة، فهم يرون مثلاً جواز رمي المحاربين بالنار إنْ خيف منهم على المسلمين، وإنْ انعدمت وسائل القتال إلاّ منها، أمّا إنْ لم يخف منهم على المسلمين، فمنهم من يرى الجواز، ومنهم من يرى المنع، ولكن كلّ ذلك عند عدم وجود أيّ مسلم بينهم، لأنّهم في هذه الحالة ينصُّون على عدم جواز رميهم بها اتفاقاً، سواء بالبرّ أو البحر، خيف منهم على المسلمين أو لم يخف عليهم[3].

الذي ذُكر عندهم هو زيادة في عدم وقوع المسلم في محظور، ويعني أيضاً أنّه لو تأكّد المسلم من عدم قصد الترس لأُبيح القتال أيضاً في هذه الحالة. (للاطلاع على رأي الدكتور هيكل، انظر: الدكتور محمد خير هيكل، **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، ج٢، ص١٣٣٥-١٣٣٩. وللاطلاع على تعليل المالكيّة لعدم إباحة القتال مع الترس المسلم، انظر: محمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٥٠-١٥١. ومحمد بن عبد الله بن علي الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١١٤).

(١) أحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير**، ج٢، ص١٨٠. وانظر: ابن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج٢، ص٢٨١. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ١٥٠ وما بعدها. ومحمد بن عبد الله بن علي الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١١٤. والأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٤. والمواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج٤، ص٥٤٥. وأحمد بن إدريس القرافي، **الذخيرة**، ج٣، ص٤٠٨.

(٢) المواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج٤، ص٥٤٥. وانظر: أحمد بن إدريس القرافي، **الذخيرة**، ج٣، ص٤٠٨. ومحمد بن عبد الله بن علي الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١١٤. ومحمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج١، ص٦٤١-٦٤٤. ومحمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني، **سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام**، تحقيق: محمد عصام الدين أمين، دار صلاح الدين للتراث، دم، دط، دت، ج٤، ص٨٨. وأحمد بن قاسم العنسي الصنعاني، **التاج المذهب لأحكام المذهب: شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار**، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، دط، ١٤١٤هـ، ج٤، ص٤٣٠.

(٣) انظر: محمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٤٨ وما بعدها. وابن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج٢، ص٢٨٠. ومحمد بن عبد الله بن علي الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١١٤. والأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٤ وما بعدها. وأحمد بن إدريس القرافي، **الذخيرة**، ج٣، ص٤٠٨.

قد يكون دافع **المالكيّة** للتشديد والمبالغة في عدم جواز الرّمي بالنار في حالة الاختلاط، إنّما هو عظم تأثير النار وكبر خطرها على المسلمين الموجودين مع المحاربين، أو قد تكون غلبة الظنّ في إيذاء المسلمين وذهاب أرواحهم، وإنْ كان هذا هو الدافع، فيا هل ترى ما هو موقفهم لو كانوا في زماننا وشاهدوا هذا التطوّر المذهل والمرعب لأدوات القتال، التي تعمّ في خطرها وضررها كل المخلوقات الحيوانيّة والنباتيّة والجماديّة، متجاوزةً في استمرار تأثيرها الحدود الزمانيّة والمكانية المستخدمة فيهما**!؟** ربّما الإجابة من الوضوح لدرجة يمكن أنْ يشوّهها التوضيح**!**.

أمّا عند **الشافعيّة والحنابلة** فربّما لا يختلف الأمر كثيراً عن جوهر رؤية **المالكيّة**، إلاّ بشيء من التفصيل والاختلاف في بعض الضوابط المقيِّدَة للإباحة، كأنْ نجد تفسيراً للضرورة عند **الشافعيّة** بعظَم النكاية بالمسلمين، أو الخوف من أنْ يظفروا بنا، وقد عبّر عن ذلك **الرملـي**[(١)]، في قوله: «(وإلاّ) بأنْ تترّسوا بهم [أي بالمسلمين] **حالة التحام الحرب واضطررنا لرميهم** بأنْ كانوا **لو كففنا عنهم ظفروا بنا، أو عظمت نكايتهم فينا** (جاز رميهم في الأصح) على **قصد قتال المشركين، ويُتَوَقَّى المسلمون** بحسب الإمكان، **لأنّ مفسدة الكف عنهم أعظم، ويُحتمل هلاك طائفةٍ للدَّفع عن بيضة الإسلام**»[(٢)]، ولـ«**مراعاة الأمور الكليّة**»[(٣)] [(٤)]، وقريب من هذا المعنى ما يراه **الإمام الماوردي** أنّه لو تترَّس أهل

ومالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، برواية سحنون، تحقيق: أحمد عبد السلام، الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ، ج١، ص٥١٢-٥١٣.

(١) **الرملي:** (٩١٩-١٠٠٤هـ)، وهو محمد بن أحمد بن حمزة الرملي، فقيه الديار المصريّة في عصره، ومرجعها في الفتوى، يقال له الشافعي الصغير، ونسبته إلى الرملة من قرى المنوفية بمصر، ومولده ووفاته في القاهرة، وكان قد ولي إفتاء الشافعيّة، كما صنّف شروحا وحواشي كثيرة، منها: عمدة الرابح شرح على هداية الناصح في فقه الشافعية، وغاية المرام في شرح شروط الإمامة، ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، وغيرها. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٦، ص٧).

(٢) الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٦٢. وانظر: ابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص٥٩-٦٠. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٨٠-٢٨١. وسليمان الجمل، **حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج**، ج٥، ص١٩٤. وسليمان البجيرمي، **حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب**، ج٤، ص٢٥٤. والشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٥، ص٢٥٢-٢٥٣. وعلي بن محمد الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج١٤، ص١٨٧-١٨٨. ويحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، تحقيق: قاسم النوري، دار المنهاج، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ، ج١٢، ص١٣٤-١٣٤. وعلي بن محمد الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج١٤، ص١٨٧-١٨٨.

(٣) الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٨٠-٢٨١.

(٤) قد تختلط على البعض رؤية الشافعيّة في هذه المسألة، أو قد يتراءى له وجود تناقض بين كلامهم في مسألة التترس، وكلامهم في جواز رمي المحاربين إن كانوا في حصن وكان معهم بعض أسرى المسلمين أو تجّارهم، وإنْ لم يكن هناك ضرورة، إلاّ أنّ الإجابة عن ذلك الإشكال قد تكفّل بها عدد من فقهائهم، وتتلخصّ في أنّ المسلمين عندما لا يُتترَّس بهم فالظاهر أنّهم لا يصابون، ومع ذلك رأى البعض أنّ الأولى عدم رميهم عند عدم الخوف من أنْ يظفروا بالمسلمين — كما أنّهم غير مقصودين في الرّمي بخلاف حالة التترس، إذ يكونون مقصودين، ولذا رجّح بعض فقهائهم بأنّه في حال وجود عدد كبير من المسلمين لا يمكن تَوَقِّيهم لم يجز رميهم؛ لأنّ الظاهر أن يصيب المسلمين، وذلك لا يجوز من غير ضرورة، وكذلك إنْ تأكّد أو علم جازماً هلاك المسلمين في المكان المقصود

الحرب بالمسلمين «و لم يوصل إلى قتلهم إلاّ بقتل الأسارى لم يجز قتلهم، **فإنْ أفضى الكفّ عنهم إلى الإحاطة بالمسلمين توصّلوا إلى الخلاص منهم كيف أمكنهم، وتحرّزوا أنْ يعمدوا إلى قتل مسلم في أيديهم**»[١]، وبعبارة مشابهة ومختصرة يرى **النووي** من الشافعيّة عدم جواز قصد الترس إلاّ إنْ كان ذلك في **حالة التحام القتال، ولو تركوا لغلبوا المسلمين** وظفروا بهم[٢].

وقد جاء التأكيد على كلّ ذلك عند فقهاء **الحنابلة**، سواء ما كان منه بخصوص اشتراط الضرورة، أو الحرص على قصد المحاربين في الرمي وتحاشي المسلمين ما أمكن، أو اشتراط حصول ذلك حالة قيام الحرب والالتحام، أو غير ذلك مما جاء ملخصاً عند **ابن قدامة**[٣] في قوله: «وإنْ تترَّسوا بمسلم و لم تدع الحاجة إلى رميهم **لكون الحرب غير قائمة**، أو لإمكان القدرة عليهم بدونه، أو **للأمن من شرهم**، لم يجز رميهم (...)، وإنْ **دعت الحاجة** إلى رميهم **للخوف على المسلمين** جاز رميهم؛ لأنهم **حال ضرورة، ويقصد الكفّار**»[٤]، وقد استدلّ **الحنابلة** على عدم جواز رمي المسلمين عند فقد تلك الشروط المبيحة، أو حتى عند عدم القدرة عليهم ما لم يكن هناك خوف على المسلمين، بأنّ المسلمين المتترّس بهم معصومي الدمِ والنفس، ولا يجوز التعرّض لهم من غير ضرورة راجحة ومعتبرة، ولقوله ﷻ: ﴿وَلَوْلا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَأُوهُمْ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾

لم يجز الرّمي. (للتوسّع حول هذه الأقوال انظر: الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٢، ص٢٥٢-٢٥٤. وعلي بن محمد الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج١٤، ص١٨٧-١٨٨. الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٦١-٦٢. والعمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، ج١٢، ص١٣٦-١٣٧).

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص١٠٥.

(٢) انظر: النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج١٠، ص٢٤٦.

(٣) **ابن قدامة: (٥٤١-٦٢٠)**، وهو عبد الله بن محمد بن قدامة الجماعيلي، المقدسي، ثم الدمشقي الحنبلي، أبو محمد، موفق الدين، فقيه، من أكابر الحنابلة، له العديد من التصانيف، منها: المغني شرح به مختصر الخرقي في الفقه، وروضة الناظر في أصول الفقه، والمقنع، والكافي في الفقه، والبرهان في مسائل القرآن، وغير ذلك، ولد في جماعيل من قرى نابلس بفلسطين، وتعلم في دمشق، ورحل إلى بغداد، فأقام نحو أربع سنين، وعاد إلى دمشق، وفيها وفاته. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٤، ص٦٧).

(٤) ابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٦٧٤. وانظر: ابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٥٩. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص١٩. وابن مفلح، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٩٥. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٧٨. ومحمد بن مفلح(ت٧٦٣هـ)، **الفروع**، ج٦، ص٢١١. ومجد الدين أبي البركات، **المحرر في الفقه**، ج٢، ص١٧٢. والمرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٢٩. وبدر الدين ابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، مطابع الباكير، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بقطر، ط١، ١٤٠٥هـ، ص١٨٦.

[سورة الفتح:٢٥][(١)]، والمقصود من هذه الآية أنّ الله ﷻ إنّما صرف النبي ﷺ عن أهل مكة لما كان فيهم من المسلمين، ولو تزيّل الكفّار عن المسلمين لعذّب الذين كفروا[(٢)].

كل ما تقدّم من أقوال فقهيّة تدور حول نقطة محدّدة ومهمّة، **وهي عدم جواز رمي المسلمين المتترّس بهم، أو المختلطين مع غيرهم من المحاربين الجائز قتلهم، إلاّ في حالة الضرورة**، بيد أنّ مفهوم الضرورة هذه لم يكن منضبطا وواضحاً بما ينسجم وخطورة المسألة المطروحة، وهي إباحة دم المسلم البريء ودونما ذنب أو جرم ارتكبه، لذا كان لا بدّ من إيضاحاتٍ لمفهوم الضرورة أكثر دقّةً وانضباطاً مما سبق، ولعل الإمام **الغزالي** أجاد بذلك في **مستصفاه**.

لقد أكثر الغزالي من تعداد الإشكالات التي قد ترد كاعتراضٍ على جواز رمي الترس المسلم[(٣)]، وكان قد خَلُص إلى أنّ حرمة الترس تسقط عند وجود مصلحة شرعيّة مقصودة ومعتبرة شرعاً، على أنّ اعتبارها شرعاً لا يتحقق إلاّ باعتبار ثلاثة أوصاف أو ثلاثة ضوابط لها، وهي: «أنّها **ضرورة قطعيّة وكليّة**»[(٤)]، ووافقه في ذلك عدد من العلماء **منهم الإمام القرطبي**[(٥)] في تفسيره[(٦)]، **ومعنى أنّها ضرورة**؛ أي لا يحصل الوصول إلى المحاربين إلاّ بقتل الترس، بمعنى آخر أنّها تمحضت كوسيلة وحيدة لذلك، **ومعنى كونها كليّة**؛ أي أنّها عامّة وقاطعة في إفادتها لكل الأمة، بأنْ يتحقق في قتل الترس مصلحة كل المسلمين، كما لو أنّهم إنْ لم يفعلوا انهزم جمهور المسلمين، أو خيف من استئصال قاعدة الإسلام، وكافّة المسلمين، ولذا لم يجعل **الإمام الغزالي** في معنى هذه المسألة ما لو أنّ جماعة كانوا في سفينة وتحتّم عليهم رمي واحد منهم لينجوا وإلاّ غرقوا جميعا، معللاً ذلك أنّها ليست مصلحة كليّة؛ إذ

(١) انظر: ابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٥٩. وابن مفلح، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٩٥. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٧٨. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص١٩.

(٢) وللتوسع حول هذا انظر: مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج١، ص٥١٣. والقرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٦، ص٢٧١-٢٧٣. والآلوسي، **روح المعاني**، ج٢٦، ص٣٦٦. وأحمد بن علي الجصاص، **أحكام القرآن**، ج٥، ص٢٧٤. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **التفسير المنير**، ج٢٦، ص١٩٦-١٩٧.

(٣) للاستزادة انظر: محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج١، ص٦٤١ وما بعدها.

(٤) محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج١، ص٦٤١-٦٤٢. وانظر: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٤، ص٣٩٤-٣٩٥. والزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج٤، ص٣٧٩-٣٨٠. وسعد الدين التفتازاني، **التلويح إلى كشف حقائق التنقيح**، ج٢، ص١٦٣-١٦٤.

(٥) **القرطبي**: (ت٦٧١هـ)، وهو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي، أبو عبد الله القرطبي، من كبار المفسرين، من أهل قرطبة، رحل إلى الشرق واستقر بمنية ابن خصيب، في شمالي أسيوط بمصر، وتوفي فيها، وكان ورعاً متعبداً، يمشي بثوب واحد وعلى رأسه طاقيّة، من كتبه: الجامع لأحاكم القرآن، والأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، والتذكار في أفضل الأذكار. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٥، ص٣٢٢).

(٦) للتوسع انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٦، ص٢٧٤. وهيكل، **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، ج٢، ص١٣٣٣.

يحصل بها هلاك عدد محصور، وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين، **وأمّا كونها قطعيّة**؛ أي أنّ تلك المصلحة حاصلة من قتل الترس قطعاً[١].

وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأنّ **الإمام القرطبي** كان محقّاً عندما رأى أنّ المصلحة المتحقِّقَة من قتل الترس «بهذه القيود لا ينبغي أنْ يُخْتَلَفَ في اعتبارها، **لأنّ الفرض أنّ الترس مقتول قطعاً**؛ فإمّا بأيدي العدوّ فتحصل المفسدة العظيمة، التي هي استيلاء العدوّ على المسلمين [أو استئصال قاعدة الإسلام]، وإمّا بأيدي المسلمين، فيهلك العدوّ وينجو المسلمون أجمعون، **ولا يتأتّى لعاقل أنْ يقول لا يُقتَل الترس في هذه الصورة بوجه، لأنّه تلزم منه ذهاب الترس والإسلام والمسلمون**، لكن لّما كانت هذه المصلحة غير خالية من المفسدة، نفرت منها نفس من لم يمعن النظرات، فإنّ تلك المفسدة بالنسبة إلى ما يحصل منها عدم أو كالعدم»[٢].

والحكم بهذه الضوابط والقيود الهادفة إلى المبالغة في أخذ الحيطة والحذر عندما يكون الأمر متعلّقا في الدماء، وهدر الأرواح والأنفس المسلمة، مدعومٌ ومؤيّد بكل النصوص الصريحة والصحيحة التي سبق وأنْ سردتها في حُرمَة دم المسلم، والمؤكّدة على أنّ «**الأصل في الدماء أنْ تكون محقونة**»[٣]، وأنّ «**الأصل في الدماء الحظر، إلاّ بيقين الإباحة**»[٤]، **وأنّ زوال الدنيا أهون عند الله من هدر دم مسلم بريء**[٥]، كما أنّ هذا الحكم ينسجم مع قاعدة الضرورة، المبيحة لبعض المحظورات، ولكن بضوابط وقيود محدّدة وخاصّة.

وهو في الوقت نفسه يختلف كثيراً عن فقه النكاية والانتقام من العدوّ، أو عن فقه المتاح والمستطاع، الذي قد يتذرّع به البعض في هدر وإتلاف الأرواح المسلمة المعصومة، مستعيناً لإضفاء صفة المشروعيّة على ممارساته تلك، برؤية فقهيّة ما مجتزأة من سياقها الكلي، لدرجة يتضِّح فيها التعارض الكلّي والتام مع مقاصد الشريعة الكليّة، هذا فضلاً عمّا يتراءى لذلك البعض من ملامح

(١) للتوسّع حول كل ذلك انظر: محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج١، ص٦٤١ وما بعدها. والآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٤، ص٣٩٤-٣٩٥. والزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج٤، ص٣٧٩-٣٨٠. والقرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٦، ص٢٧٤. ومحمد بن عمر بن الحسين الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ، ج٦، ص١٦٣-١٦٤. وسعد الدين التفتازاني، **التلويح إلى كشف حقائق التنقيح**، ج٢، ص١٦٣-١٦٤. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **التفسير المنير**، ج٢٦، ص١٩٧-١٩٨.

(٢) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٦، ص٢٧٤. وانظر: الدكتور محمد خير هيكل، **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، ج٢، ص١٣٣٣. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **التفسير المنير**، ج٢٦، ص١٩٧.

(٣) انظر: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، ج٢، ص١٠١.

(٤) انظر: عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، **القواعد**، ص٣٣٨.

(٥) إشارة إلى ما سبق ذكره من الأحاديث الدّالة على ذلك، وللاطلاع عليها، انظر: ص٢٤١.

الضرورة الموهومة والمُدَّعاة والمفتقرة لأي دليل شرعيّ صحيح تستند إليه، أو حتى أي مقصد كليّ يمكن من خلاله جلب مصلحة معتبرة، أو درء مفسدة محقّقة.

وكل ذلك إنْ لم نأخذ أو نلتفت إلى تلك الأقوال الفقهيّة، المحرّمة بشكل كلّي وقطعي لقتل المسلم البريء وهدر دمه، مهما كان السبب، ولو في حال وجود ضرورة داعية إلى ذلك القتل، وقد نقل هذه الرؤية عدد من العلماء، فقد جاء مثلاً في **كتاب المنهاج وشروحه** أنّ **هناك قولين في حكم رمي المسلمين المتترَّس بهم**، الرأي **الأصح عند الشافعيّة: هو الجواز، وذلك** في حالة الضرورة والتحام القتال، وغيرها من الشروط التي سبق ذكرها، وأمّا **الرأي الثاني: المنع**[١]، ومفاد هذا الرأي أنّه «إنْ أمكن المسلمين قصد المتترِّس واتقاء المتترَّس به، جاز قتلهم، ويتقّون المتترَّس به حسب الجهد، **وإنْ لم يُمكنهم قصد المتترِّس إلاّ بقصد المتترَّس به، لم يجزْ قصد الترس بحال، سواء كانت ضرورة أو لم تكن**»[٢]؛ لأنّ غاية ما في الأمر أنّنا «نخاف على أنفسنا، ودم المسلم لا يباح بالخوف»[٣].

وقد يُنقل هذا الرأي عن **الحسن بن زياد**[٤] ــ وهو من **الحنفيّة** ــ؛ الذي يرى عدم جواز رمي المحاربين إنْ عُلم أنّ فيهم مسلم وأنّه يتلف بذلك الرمي؛ معللاً ذلك بـ«أنّ قتل المسلم حرام وقتل الكافر مباح، والمحرّم مع المبيح إذا اجتمعا فالرجحان للمحرّم، وإنّ قتل المسلم لا يجوز الإقدام عليه، وقتل الكافر يجوز تركه (...) فكان مراعاة جانب المسلمين أولى»[٥].

بقي التنبيه إلى أنّ هناك نقطةً مهمةً وردت في معظم العبارات السابقة وينبغي الوقوف عندها، وهي ما نلاحظه من تصريح معظم الفقهاء بأنّه يُشتَرَط لجواز رمي الترس ــ فضلاً عن مبدأ الضرورة المذكور في كل الاجتهادات الفقهيّة ــ وإسقاط حرمة دماء المسلمين المتترّس بهم أو المختلطين مع المحاربين، **أنْ يكون هناك حالة التحام بين الجيشين، وأن تكون الحرب قائمة فعلاً**[٦]، وفي هذا الشرط

---

(١) انظر: الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٦٢. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص٥٩-٦١. والشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٨١. والعمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، ج١٢، ص١٣٥. والبجيرمي، **حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب**، ج٤، ص٢٥٤. والنووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج١٠، ص٢٤٦.

(٢) العمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، ج١٢، ص١٣٥.

(٣) النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج١٠، ص٢٤٦.

(٤) **الحسن بن زياد**: (ت٢٠٤هـ)، وهو الحسن بن زياد اللؤلؤي الكوفي، أبو علي، قاض، فقيه، من أصحاب أبي حنيفة، أخذ عنه وسمع منه، وكان عالما بمذهبه، ولي القضاء بالكوفة سنة١٩٤هـ، من كتبه: أدب القاضي، ونسبته إلى بيع اللؤلؤ، وهو من أهل الكوفة، وكان أبوه من موالي الأنصار. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٢، ص١٩١).

(٥) محمود بن أحمد العيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٥٠٥. وانظر: السرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٦٥. والزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج٣، ص٢٤٤ وما بعدها.

(٦) انظر: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، ج١، ص٦٣٥. والزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج٣، ص٢٤٤ وما بعدها. والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٦٢. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**،

إشارة مهمّة إلى أنّ القائلين بإسقاط حرمة الترس المسلم، يقتصرون هذه الإباحة على حالة المصافّة؛ أي عندما يكون الجيشان في حالة مقابلة قتاليّة حقيقيّة، أي أنّ هذا الحكم مرهون في حالة المصافّة حيث يلتقي الصفّان ويتواجه الطرفان، ويكون المسلمين أمام خيارين حاصلين واقعاً وضرورةً، أحدهما التخلّي عن حرمة دماء بعض المسلمين، والثاني تمكين المحاربين من استئصال الإسلام والمسلمين، وبالتالي القضاء على المتترَّس بهم قطعاً ومن باب أولى.

وعليه فإنّ أيّ تطبيق لمسألة التترُّس في وقتنا الرّاهن دون الالتفات لتلك الشروط والقيود، من تحقُّق الضرورة الكليّة والقطعيّة، ومن اشتراط حالة المصافّة، سيؤدي إلى مخالفة مقصود الشرع ، وإلى ارتكاب محظور منهيّ عنه، وذلك لاختلاف المناط بين الْمُقَاس والْمُقَاس عليه.

أخيراً ربّما من الأهميّة بمكان الإشارة إلى ما جاء عند عدد من الفقهاء، كتعبيرٍ عن جمال الأحكام الإسلاميّة وروعتها في حفظ العهود والمواثيق، وفي حفظ الدم الإنساني حتى مع زوال الحرمة التي يكتسبها الإنسان بانتمائه للدين الإسلامي.

أعني بذلك ما يراه **فقهاء الشافعيّة** وغيرهم، من أنّ كلّ الأحكام السابقة، من حرمة الترس، وأخذ الحيطة في حفظها، وعدم جواز رمي المحاربين إنْ كانوا متترِّسين أو مختلطين بالمسلمين إلاّ في حالة الضرورة وبقيود وضوابط محدّدة، **تطبّق تماما فيما لو كان المتترَّس بهم من أهل الذمّة أو أشخاص لهم عند المسلمين عهد وميثاق، أو كانوا مستأمنين من قبل المسلمين**[١].

في الحقيقة إنْ مثل هذه الأقوال والاجتهادات الفقهيّة تجعل الإنسان يضع مئات العلامات من الاستغراب والاستفهام أمام ما يراه ويسمع به في عالمنا المعاصر من ممارسات تُدّعى نسبتها إلى منفّذين يَدَّعون أو يتباهون في نسبتهم لتعاليم الدين الإسلامي، وما يدعوا إلى الحيرة أكثر، أنّه بسبب تلك الممارسات اللا واعية، يتمّ نسف وتجريم وتشويه الكثير من الممارسات الجهاديّة المشرّفة، لإخوان نعتزّ بنسبتهم وانتمائهم لأمتنا.

ج١٢، ص٥٩-٦٠. وسليمان البجيرمي، **حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب**، ج٤، ص٢٥٤. والنووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج١٠، ص٢٤٦. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٨١. والشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٢، ص٢٥٢-٢٥٣. وسليمان الجمل، **حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج**، ج٥، ص١٩٤. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٦٧٤. وابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٥٩. والمرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٢٩. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص١٩. وأحمد بن علي الجصاص، **أحكام القرآن**، ج٥، ص٢٧٤.

(١) انظر: العمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، ج١٢، ص١٣٥. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص٥٩. والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٦٢. والنووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج١٠، ص٢٤٦-٢٤٧. وعلي بن محمد الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج١٤، ص١٨٩-١٩٠. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٨١. وابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٥٩.

الفقرة الثانية: علّة قتل غير المسلم وأثر دعوى الضرورة في ذلك

للنفس البشريّة مكانة مميّزة في تعاليم الشريعة الإسلامية، كما أنّ للدماء الإنسانيّة شأنٌ عظيم، وحُرْمَة مغلَّظة، لا يجوز هدرها أو الاعتداء عليها إلاّ بنصّ قطعيّ وصريحٍ وواضح، وهذا يعني خطورة إعمال الظن والشك في سفكها.

ومن عظيم اهتمام الإسلام بالنفس البشريّة وصيانتها، فرض العديد من الأحكام التي تكفل ذلك، و لم يقتصر الأمر على الظروف العاديّة أو الطبيعيّة، بل تعدّاه ليشتمل كل الحالات الاستثنائيّة والمعطيات الخاصّة، كحالات القتال التي تقع بين المسلمين وغيرهم، فكان بذلك غايةً في الإنسانيّة والرّحمة والعدل، وكلّ ذلك يتجلّى في العديد من التشريعات القتاليّة، والتي في مقدّمتها ـــ ربّما ـــ ومن أهمّها، ما جاء بخصوص حماية بعض ضحايا النزاعات الدوليّة، أي تشريعاته التي علمت المقاتل قبل حمل السلاح، كيفيّة حمله وضوابط استخدامه، وفيمَ يحمل السلاح، وعلى من يوجّه، وعمّن يحجب، وغير ذلك من الأحكام الكثيرة.

من أهم التشريعات القتاليّة أنّ هناك أصنافاً وفئاتاً معيّنة من الرعايا المنتمين للعدوّ المحارب، لا يجوز قتالهم ولا يجوز الاعتداء عليهم، وتذخر المدوّنات الفقهيّة في العديد من الأمثلة على أولئك الأصناف، ولكن السؤال الأهم هنا، هل هناك ضابط شرعيّ يميّز بين تلك الأصناف وغيرها؟، وهل تقتصر تلك التشريعات القتاليّة على الأصناف المذكورة عند الفقهاء، أم أنّ ما ذُكر عندهم كان على سبيل المثال لا الحصر؟، وأنّ كل ما جاء عندهم كان متأثرا بشكل أو بآخر بالمناخ الواقعي والعرف القتالي السائد في مجتمعهم وبيئتهم؟، وبالتالي فإنّ المجال مفتوح لحماية فئات أخرى مشابهة، وكل ما هنالك هو التَأَكُّد من تحقيق المناط فيهم، وأخيرا هل لقاعدة الضرورة أيّ أثر في تلك التشريعات القتاليّة الخاصّة؟ وما هي حدود وضوابط تلك الضرورة إن عمل بها؟، كل ذلك سنتعرّف عليه مفصّلاً من خلال الفقرات التالية:

أولاً: الأصناف التي لا يجوز الاعتداء عليها في الحرب وعلّة ذلك

سبق وأن تحدّثت عن حرمة دم غير المسلم بشكل عام، وكنت قد أرجأت الحديث عن علّة قتل الكافر (غير المسلم)، أو الحربي بشكل خاص ـــ ما ليس بذمّي أو معاهد أو مستأمن ـــ، نظراً لوجود تقاطع وصلة بين هذه المسألة، وبين أثر قاعدة الضرورة عليها، وحتى لا أقع بالتكرار، أو بكثرة الإحالة.

هناك فرق بين الحديث عن علّة القتال، والحديث عن علّة القتل، إذ قد يجوز القتال ولا يجوز القتل، وقد سبق وأنْ قمت بدراسة علّة قتال غير المسلمين مطوّلاً، وبقي البحث عن علّة القتل، وفي هذا السياق يمكن القول بأنّ الفقهاء توسّعوا في تعداد الأشخاص الذين لا يجوز قتلهم أو الاعتداء

عليهم حالة وقوع القتال، غير أنّ ذلك لم يكن محلّ اتفاق بينهم، والسبب في هذا يعود إلى أنّ بعضهم حاول تلمس العلّة والنظر إليها في الحكم على ما وراء المنصوص عليه، فكان من أهم الآثار الناتجة عن تلك الرؤية، هي التوسّع في عدد الأشخاص الذين يحرم الاعتداء عليهم أو قتلهم حالة القتال.

في حين اقتصر البعض الآخر على مورد النص معتبراً الحكم المستفاد منه خلافا للأصل واستثناءً عنه، مما يعني وجوب الاقتصار على المنصوص فقط وعدم تجاوزه ليشمل أشخاصاً آخرين تحقق فيهم مناط التحريم، وقد نجم عن هذه الرؤية محدوديّة الأشخاص المستثنين من القتل (الأبرياء) في ساحة المعركة، أو أثناء الاقتتال الحاصل بين المسلمين وغيرهم.

وعليه يمكن الإقرار بأولويّة البحث في الاختلاف الفقهي الدائر حول علّة قتل غير المسلم أثناء الاقتتال، بدلاً من الانشغال في تعداد الأشخاص الأبرياء أو غير الأبرياء، وذلك لأنّ البحث في العلّة سيوصل حتماً للتعرّف على الأشخاص المقصودين، كما أنّه سيساهم في الانسجام مع المتغيّرات والمستجدات الزمانيّة والمكانيّة، لاسيّما مع كثرتها في هذه المسألة.

لم يفرد الفقهاء بحثاً خاصّا لدراسة علّة القتل تلك، وإنّما غالباً ما يشيرون إليها أثناء حديثهم عن الأشخاص المستثنين من إباحة القتل، أو أثناء دراستهم للأدلة الشرعيّة المؤكِّدة على ذلك الاستثناء، وبعد معاينة تلك الأقوال يمكن الوصول إلى أنّ هناك رأيين أو اجتهادين في علّة قتل غير المسلم أثناء القتال:

الرأي الأول: يُعَبّر هذا الرأي عن وجهة أغلب فقهاء الشريعة، إذ يمكن القول بأنّ جمهور **الحنفيّة والمالكيّة والحنابلة** يقولون به، وهو رأي مرجوح عند **الشافعيّة**، ويتلخّص في أنّ العلّة المبيحة لقتل الكافر، أو غير المسلم هي **حصول القتال منه أو الحربيّة**، وقد وصلوا إلى ذلك بعد أنْ نظروا إلى دلالة النصوص الواردة في هذا السياق، فوجدوها تؤكّد على «أنّ المبيح للقتل[1] **(...) هو الحراب**»[2]، وأمّا مجرّد الكفر فليس هو المبيح للقتل، واستناداً إلى ذلك قالوا، «**إنّما يُقتَل من يقاتل**»[3]،

---

(١) إنّ استخدامهم لكلمة القتل عوضاً عن القتال (الجهاد) في هذا السياق يؤكّد على أنّ مقصود الفقهاء من الحديث عن العلّة هنا إنّما هي علّة القتل وليس القتال، وفي ذلك إشارة إلى وجود اختلاف في الرؤية الفقهيّة بين كلا العلّتين، وأنّه لا يمكن سحب كلامهم في هذا الموضع وتعميمه على أنّه علّة للقتال، وهذا ما سبق وتحدّثت عنه ودعّمته بالنصوص الفقهيّة، وذلك عندما تحدثت عن علّة الجهاد القتالي عند الفقهاء، ثمّ إنّ مثل هذه الإشارات الفقهيّة قد تدعّم وتقوي ما ذكرته هناك، من وجود فرق بين كلا العلّتين.

(٢) علي بن أبي بكر المرغينَاني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٥٦. وللتوسّع انظر: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، ج١، ص٦٣٦. وابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢٠٢. ومحمود بن أحمد العيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٥٠٩-٥١٠. والموصلي، **الاختيار لتعليل المختار**، ج٤، ص١٢٠. وزين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص٨٤. والموصلي، **الاختيار لتعليل المختار**، ج٤، ص١١٩.

(٣) السرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٦٤. وفي ذات المعنى انظر: ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢٠٢. وعلي بن الحسين بن محمد السغدي، **فتاوى السغدي**، ج٢، ص٩٤٤. وعلاء الدين السمرقندي، **تحفة الفقهاء**، ج٣، ص٤٠١. وعلي بن أبي بكر

أي أنّ قتال الكفّار للمسلمين هو «**المعنى المبيح لِقَتْلِهِنَّ**»[(١)]، وهذا يعني أنّ كل من لا يُقاتل ـــ حقيقة أو معنى ـــ لا يجوز قتله أو الاعتداء عليه في ساحة القتال، وقد علّل ذلك بعضهم بقوله «أنّ الأصل منع إتلاف النفوس وإنّما أُبيح منه ما يقتضي دفع المفسدة، **ومن لا يقاتل ولا هو أهل له في العادة ليس في إحداث المفسدة كالمقاتلين، فرجع الحكم فيهم إلى الأصل وهو المنع**»[(٢)].

استدلّ أصحاب هذه الرؤية بعدد من النصوص النبويّة الدّالة على ذلك، أذكر منها على سبيل المثال[(٣)]:

● عن **عبد الله بن عمر** رضي الله عنهما، قال: «وُجدت امرأةٌ مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ فنهى رسول الله ﷺ **عن قتل النساء والصبيان**»[(٤)]، وفي رواية أُخرى أنّ رسول الله ﷺ لّما رأى

المرغينَاني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٥٦. وعلاء الدين الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج٦، ص٦٣-٦٤. وابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص١٣١-١٣٢. والموصلي، **الاختيار لتعليل المختار**، ج٤، ص١٢٠. والزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج٣، ص٢٤٥. وزين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص٨٤. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٤٥-١٤٦. وابن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج٢، ص٢٧٨-٢٧٩. والنفراويّ المالكي، **الفواكه الدواني: شرح لرسالة ابن أبي زيد القيرواني**، ج١، ص٤٦٧. والحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ج٤، ص٥٤٣. والأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٢-٢٥٣. وأحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير**، ج٢، ص١٧٩. ومحمد بن عبد الله بن علي الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١١٢. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٧٩. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص٥٧-٥٨. والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٦١. النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج١٠، ص٢٤٣-٢٤٤. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٧٧. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٧٢٢-٧٢٣. ومجد الدين أبي البركات، **المحرر في الفقه**، ج٢، ص١٧١. والمقدسي، **العدة شرح العمدة**، ص٥١٢. وابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٥٨. وابن مفلح، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٩٤.

(١) الحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ج٤، ص٥٤٣. وانظر: البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٧٧-٣٧٨.

(٢) محمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٤٦. وانظر: الأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٣. وتقي الدين ابن دقيق العيد، **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، دت، ج٤، ص٢٣٦.

(٣) للتوسّع حول العديد من تلك الأدلة انظر: ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢٠١-٢٠٣. والعيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٥٠٩-٥١١. والنفراويّ المالكي، **الفواكه الدواني: شرح لرسالة ابن أبي زيد القيرواني**، ج١، ص٤٦٧. والقرافي، **الذخيرة**، ج٣، ص٣٩٧-٣٩٩. ومالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج١، ص٤٩٩-٤٠٠. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٧٢٢-٧٢٣. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص١٨. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٧٧. وابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٥٨. وابن مفلح، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٩٣-٢٩٤. والحسن بن أحمد بن عبد الله بن البنّا، **المقنع في شرح مختصر الخرقي**، مكتبة الرشد، الرياض، ط٢، ١٤١٥هـ، ج٣، ص١١٨٦-١١٨٧.

(٤) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: كتاب الجهاد والسِّير، باب: قتل النساء في الحرب، ج٢، ص١٠١٣، رقم: ٢٨٥٢، واللفظ له. وأخرجه: **مسلم في صحيحه**، كتاب: الجهاد والسير، باب: تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب، ج٣، ص١٣٦٤، رقم: ١٧٤٤. أخرجه **الترمذي في سننه**، كتاب: السير، باب: ما جاء في النهي عن قتل النساء والصبيان، ج٣، ص٥٣٩، رقم: ١٥٦٩.

تلك المرأة المقتولة قال: ((ها، **ما كانت هذه تقاتل**))[١]، وهذا يعني أنّ رسول الله ﷺ ((**علّلَ القتل بالمقاتلة في قوله ما كانت هذه تقاتل فثبت (...) أنّه** [أي: القتل] **معلول بالحرابة، فلزم قتل ما كان مظنّة لـــه، بخلاف ما ليس إيّاه**))[٢]، وبمعنى آخر أنّ النبي ﷺ أومأ إلى العلّة في قوله: ((**ما كانت هذه تقاتل**))، وكأنّه أشار إلى سبب أو علّة التحريم في قتلها[٣].

● ومنها ما رواه **أنس بن مالك** رضي الله عنه[٤]، أنّ رسول الله ﷺ قال: ((انطلقوا باسم الله، وعلى ملّة رسول الله، **لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً ولا صغيراً ولا امرأةً**، ولا تَغُلُّوا، وضموا غنائمكم، وأصلحوا وأحسنوا إنّ الله يحب المحسنين))[٥]، وقالوا أنّه ((**بِمَنْعِ قتل النساء والصبيان**، أو يابس الشق ونحوه، **يبطل كون الكفر من حيث هو كفر علّة أخرى، وإلاّ لقتل هؤلاء**))[٦].

● واستدل بعض الفقهاء بما نُقل عن **ابن عبّاس** رضي الله عنه في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ **وَلا تَعْتَدُوا** إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [سورة البقرة: ١٩٠]، من أنّ المقصود مـــن

---

(١) أخرجه **ابن حبّان في صـــحيحه**، كتاب: السير، باب: الخروج وكيفية الجهاد، ج١١، ص١١٠، رقم: ٤٧٨٩. وأخرجه **الحـــاكم في المستدرك**، كتاب: الجهاد، ج٢، ص١٣٣، رقم: ٢٥٦٥، وقال فيه هكذا رواه المغيرة بن عبد الرحمن، وابن جريج، عن أبي الزنـــاد، **فصار الحديث صحيحاً على شرط الشيخين، ولم يخرّجاه، ووافقه الذّهبي في ذلك**. وأخرجه **أبو داود في سننه**، كتاب: الجهاد، باب: في قتل النساء، ج٣، ص١١٥٦، رقم: ٢٦٦٩. وأخرجه **ابن ماجة في سننه**، كتاب: الجهاد، باب: الغـــارة والبيـــات وقتـــل النـــساء والصبيان، ج٢، ص ٥٢٦. رقم: ٢٨٤٢. وقال **الزيلعي** في **نصب الرّاية**: أنّ الحديث جاء بلفظ ((**ما كانت هذه لتقاتل**)) عند النسائي، وابن ماجة، وأحمد في مسنده عن عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبي الزنا، وأمّا لفظ ((**ها، ما كانت هذه تقاتل**))، فهي من رواية ابـــن حبان في صحيحه، والحاكم في المستدرك، وقد نقل عن الحاكم كلامه السابق ـــ الذي نقلته عنه ـــ ،ونقل عن ابن حبّان قوله: بأنّ هذا الخبر سمعه المرَقِّع بن صفيٍّ عن حنظلة الكاتب، ونقله من جدّه رباح بن الربيع، والخبران محفوظان. (انظر: عبد الله بن يوســـف الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، ج٤، ص٢٣٦-٢٣٧. وابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢٠١-٢٠٢. وابن حجـــر العسقلاني، **تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير**، ج٤، ص١٠٢).

(٢) ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢٠٢. وانظر: السرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٦٤.

(٣) انظر: الموصلي، **الاختيار لتعليل المختار**، ج٤، ص١١٩. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٧٢٣.

(٤) **أنس بن مالك**: (١٠ق هـ-٩٣هـ)، وهو الصحابي الجليل أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن زيد بن حرام بن جندب بن عامر بن عدي بن النجار، أبو حمزة الأنصاري الخزرجي خادم رسول الله ﷺ، وأحد المكثرين من الرواية عنه ﷺ، أسلم صغيراً وخدم رسول الله إلى أنْ قُبِض، ثمّ رحل إلى دمشق ومنها إلى البصرة وفيها تُوفِّي، وهو آخر من مات بالبصرة من الصحابة. (انظـــر: الزركلـــي، **الأعلام**، ج٢، ص٢٤. وابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج١، ص١٢٦).

(٥) سبق تخريجه، انظر: حاشية رقم:٢، ص١١٩. وأُشير هنا إلى أنني سأذكر بعض الاعتراضات، التي قد تثار حول الاســـتدلال بهـــذا الحديث، وذلك أثناء الكلام عن أدلّة أصحاب الرأي الثاني ومناقشتها.

(٦) ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢٠٢.

قوله ﷻ ﴿**وَلا تَعْتَدُوا**﴾؛ أي لا تقتلوا النساء والصبيان، ولا تقتلوا الشيخ الكبير الفاني، ولا تقتلوا أصحاب الصوامع، ولا ...الخ، وغيرهم ممن لا يصدر منهم القتال[١].

• ويستدلّ البعض بأنّ قوله ﷻ: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ﴾ [سورة البقرة:١٩٣]، يفيد المشاركة والمقاتلة؛ أي من المفاعلة، **والمفاعلة تكون من الجانبين**[٢]، وبما أنّ النساء والأطفال والشيوخ ونحوهم لا يقاتلون ولا تتحقق منهم المقاتلة والمفاعلة، فإنّه لا ينبغي قتلهم وقتالهم.

وقد مال إلى ترجيح رأي جمهور الفقهاء **ابن تيميّة**، وأشار إلى أنّه القول الأكثر انسجاماً مع النصوص الشرعيّة، ومع تعاليم الشريعة ومقاصدها[٣]، وفي هذا السياق يقول: لَمَّا «كان أصل القتال المشروع الجهاد، ومقصوده هو أنْ يكون الدين كلّه لله وتكون كلمة الله هي العليا، فمن مَنع هذا قوتل باتفاق المسلمين، **وأمّا من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة، كالنساء والصبيان والشيخ الكبير والأعمى والزَّمِن، ونحوهم، فلا يُقتَل عند جمهور العلماء إلاّ أنْ يُقَاتِل بقوله أو فعله**، وإنْ كان بعضهم يرى إباحة قتل الجميع لمجرّد الكفر **(...) والأول هو الصواب، لأنّ القتال هو لمن يقاتلنا إذا أردنا إظهار دين الله** كما قال ﷻ: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [سورة البقرة:١٩٠]»[٤].

---

(١) انظر: البهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص١٨. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٧٧. وابن مفلح، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٩٤. والقرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص٣٤٦-٣٤٧. وابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص١٤٧ وما بعدها. والطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج٢، ص١٩٠. وابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج١، ص٣٤٠.

(٢) انظر: السرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٦٤.

(٣) وقد قال بهذه الرؤية ــ رأي جمهور الفقهاء ــ وبأنّها هي الأرجح معظم العلماء والكُتّاب والباحثين المعاصرين، ومنهم على سبيل المثال، انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، ص٥٠٢. والدكتور عبد الكريم الداحول، **حماية ضحايا النزاعات الدوليّة المسلّحة**، ص٤٦٣. والدكتور حسن الباش، **العمليّات الاستشهادية**، دار قتيبة، دمشق، ط١، ١٤٢٣هـ، ص٣٨. علي عبد الحليم محمود، **التربيّة الجهاديّة الإسلاميّة**، ص١٠٠ وما بعدها. والدكتور محمد الصادق عفيفي، **الإسلام والعلاقات الدولية**، ص٢٠٠. ومحمد الخضر حسين، **آداب الحرب في الإسلام**، الدار الحسينية للكتاب، دم، ط٣، ١٤١٣هـ، ص٤٧. والدكتور محمود حسن أحمد، **العلاقات الدولية في الإسلام**، ص١٠٣-١٠٤. ومحمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص٤٧٤. والدكتور حسن عبد الغني أبو غدّة، **حكم قتل المدنيين الحربيين حال اختلاطهم بالمقاتلين الحربيين**، بحث ضمن مجلّة كلية الدراسات الإسلامية العربية، الإمارات العربية المتحدة، العدد: السابع عشر، الصادر بتاريخ: ١٤١٩هـ، ص٥٠ وما بعدها. والدكتور أحمد الرشيدي، **حقوق الإنسان في الوطن العربي**، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٣هـ، ص٩٣ وما بعدها،[هذا الكتاب هو ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد، تصدرها دار الفكر، والدكتور المشارك الآخر هو عدنان السيد حسن]. والدكتور منذر عرفات زيتوني، **الجريمة السياسية في الشريعة الإسلامية والقانون**، دار مجدلاوي، عمان، ط١، ٢٠٠٣م،، ص٢١١. والدكتور أحمد غنيم، **الجهاد الإسلامي: دراسة علمية في نصوص القرآن وصحاح الحديث ووثائق التاريخ**، ص٨١ وما بعدها. وعبد الله بن أحمد القادري، **الجهاد في سبيل الله حقيقته وغايته**، ص٢١٦.

(٤) ابن تيميّة، **السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة**، ص١٠٤-١٠٥.

وبناءً على هذا الرأي نخلُص إلى أنّ كل من لا يقاتل من رعايا الدول المحاربة للمسلمين لا يجوز قتله والاعتداء عليه، كالمرأة، والطفل الصغير، أو الطفل الذي لم يبلغ سنّ الفطام، والعجوز الطاعن في السن بأن بلغ من الكبَر عتيًّا، والأجير، والفلاح والرّاهب وأصحاب الصوامع والأحبار، ومن احتمى بدور العبادة من غير المقاتلين، أو بأيٍّ من المؤسسات الدينيّة والتعليميّة والإنسانيّة والإغاثيّة، وغير ذلك مما قد تشهده متغيّرات الزمان، وكلّ ذلك بشرط تحقق العلّة المانعة من القتل، أي بثبوت عدم حصول أي شكل من أشكال القتال منهم، كأنْ تتخذ تلك الأماكن والمؤسسات كمراكز للمقاتلين، أو مدّهم بالأسلحة وبكلّ ما يحتاجونه من مساعدات ومعنويّات وخطط تساعدهم على قتالنا؛ لأنّها بذلك تكون بمن فيها قد خرجت عن وصفها الإنساني والسلمي (عدم القتال)، وفقدت حصانتها أثناء الحرب، ولما عاد ينطبق عليها قول النبي ﷺ **((ما كانت هذه تقاتل))**.

بقي الإشارة إلى أنّ أصحاب هذا الرأي من **الفقهاء متفقون** على جواز قتل كل من يُستثنى قَتْله بسبب عدم تحقق علّة القتل فيه، إنْ تحققت تلك العلّة فيه، أي وأنّ كلاً من النساء[١] والأطفال والشيوخ والرهبان، وكل من قال أصحاب هذا الرأي الفقهي أنّهم لا يقتلون في حال عدم قتالهم، يجوز قتلهم في حال حصول القتال منهم، فبقتالهم تسقط عنهم حصانة القتل، **وبمعنى أدق أنّ حصانة عدم المقاتلة منهم جعلت منهم ((أبرياءً))، وسقوط تلك الحصانة عنهم حوّلهم إلى ((مذنبين))**[٢]، وسواء أكان ذلك القتال الحاصل منهم حقيقة أم حكما، مادياً أم معنوياً[٣]، كالمشاركة القتاليّة، أو الدعم

---

(١) من أكثر الأمثلة تعبيراً عن القتال الحاصل من المرأة في وقتنا الرّاهن، ما نشهده من الكلّيات الحربية التي يتطوّع فيها كل من الرّجال والنساء على حدّ سواء؛ والتي تُخرّج النساء المتطوّعات الحربيّات اللواتي يشاركن الرّجال في كلّ شيء في ساحة القتال، بل ربّما تخرّج من المقاتلات اللواتي قد يفوق حُسن قتالهن وخطورته، قتال الكثير من الرّجال.

(٢) من الأهمية بمكان الإشارة في هذا السياق إلى ما هو شائع في الأعراف السياسية وربّما القانونيّة من أنّ التفريق بين المدني والعسكري ــ حسب التعبير القانوني ــ قائم على لبس البزّة العسكرية، أو على أساس المشاركة الحقيقيّة والفعليّة في القتال، ولذا اخترت التعبير بـ((**المذنب**)) و((**البريء**)) للتفريق بين من يجوز قتله ومن لا يجوز، لأنّ ذلك قد يكون أكثر انسجاما مع الرؤية الشرعية المخالفة إلى حدّ ما للرؤية السياسيّة أو القانونيّة السائد، في التفريق بين المدني والعسكري، إذ يشمل ((**المذنب**)) بالرؤية الشرعية كلّ فرد صدر منه القتال حقيقة أو حكما، ولو بالرأي، أو بأي نوع من أنواع المساعدة اللوجستيّة، أو حتى بأي شكل من أشكال الدعم المادي والمعنوي. (للاطلاع على أسس التفرقة بين المدني والعسكري ضمن الرؤية القانونيّة والسياسيّة السائدة، انظر: الدكتور عبد الكريم الداحول، **حماية ضحايا النزاعات الدوليّة المسلّحة**، ص٤٤٣ وما بعدها).

(٣) وهنا قد يتساءل المرء عن بعض وقائع الحال التي نعايشها في وقتنا الرّاهن، وعن موقف الشريعة منها استنادا لهذه الخلاصة، فمثلاً لا يوجد أي ((**بريء**)) (مدني) ــ بناءً على ما ذكرته في هذه الرؤية الشرعية، وبغض النظر عن ما سأبحثه من أثر قاعدة الضرورة على تلك الأحكام ــ بين رعايا الكيان الإسرائيلي الموجودين في فلسطين، لأنّ كل من هو موجود هناك هو مقاتل حكماً إنْ لم يكن مقاتل حقيقة، ومجرّد وجودهم فيها يساهم على تثبيت الوجود العسكري للكيان الإسرائيلي، ويؤمن الدّعم المعنوي واللوجستي للمقاتلين حقيقة، وعلى هذا فإنّ كل من يساهم بذلك هو ((**مذنب**)) ، نُزعت عنه حصانة القتل، والله أعلم، وكذلك هو الحال بالنسبة للوجود الأمريكي في العراق المحتل، فإنّ كل مقاتل أو رديفٍ للمقاتل، من خبراء العسكريين، أو حتى سياسيين دّاعمين

المعنوي والتخطيطي، أو إبداء الرأي، وتقديم المشورة العسكرية، أو حتى المساندة والمساعدة بأيّ طريقةٍ كانت هم يجيدونها، فكل هؤلاء ممن يجوز بل يجب قتلهم أثناء حدوث القتال وقد استدلّ الفقهاء على قولهم هذا بعدد من الأدلة[١].

منها «أنّ النبيّ ﷺ مرَّ بامرأة **يوم الخندق**[٢] مقتولة، فقال: من قتل هذه؟ فقال رجل: أنا يا رسول الله، قال: ولِمَ؟ قال: نازعتني سيفي، **فسكت**»[٣].

ومنها أيضاً أنّ النبيّ ﷺ قتل **دريد بن الصِّمَّة**[٤]، وكان مضى عليه مئة وعشرين سنة أو أكثر؛ بالرغم من هذا لم يُنكر النبيّ ﷺ قتله **يوم حنين**[٥]، وإنْ لم يُقاتل حقيقةً؛ لكونه صاحب رأي ومشورة

بوجودهم للمقاتلين المعتدين، يعدّون «**مذنبين**»، وأمّا ما عداهم فلا يلاحظ له أيّ وجود هناك، أو لا يمت للمقاتلين بأي صلة قتاليّة، فهؤلاء ممن يستمّر وصف «**الأبرياء**» عليهم وينبغي أنْ تراعى فيهم حدود الله ﷻ.

(١) للاطلاع على الأقوال الفقهيّة المتعلّقة بذلك انظر: علي بن الحسين بن محمد السغدي، **فتاوى السغدي**، ج٢، ص٩٤٤. وابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢٠١ وما بعدها. وعلاء الدين السمرقندي، **تحفة الفقهاء**، ج٣، ص٤٠١. وعلي بن أبي بكر المرغينَاني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٥٦. وابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص١٣١-١٣٢. والزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج٣، ص٢٤٥. وزين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص٨٤. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٤٥-١٤٦. والمواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج٤، ص٥٤٣. والنفراويّ المالكي، **الفواكه الدواني: شرح لرسالة ابن أبي زيد القيرواني**، ج١، ص٤٦٧. الحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ج٤، ٥٤٣ وما بعدها. والأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٢-٢٥٣. وأحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير**، ج٢، ص١٧٩. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٧٧. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٧٢٢-٧٢٥. ومجد الدين أبي البركات، **المحرر في الفقه**، ج٢، ص١٧١. وابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٥٨. والمرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٢٨-١٢٩. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص١٨-١٩. وابن مفلح، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٩٤.

(٢) **يوم الخندق:** المقصود به غزوة الخندق، والتي قد تُسمّى بغزوة الأحزاب، وسببها أنّ نفراً من زعماء اليهود من بني النضير خرجوا حتى قدموا مكّة، فدعوا قريشاً إلى حرب رسول الله ﷺ، ثمّ جاءوا غطفان فدعوهم إلى مثل ما دعوا قريشاً إليه، ثم دعوا بني فزارة وبني مرّة، ولما سمع رسول الله بخبرهم جمع المسلمين وأخبرهم في الأمر وشاورهم، فأشار عليه سلمان الفارسي بحفر الخندق، وكان المسلمون يومئذ ثلاثة آلاف، وعدد ما اجتمع من قريش والأحزاب والقبائل عشرة آلاف، ولكن لم يحدث بين المسلمين والمشركين قتال، سوى بعض المناوشات الفردية، ومع هذا فقد كان النصر للمسلمين وانهزم المشركون، نتيجة لريح هوجاء مخيفة في ليلة مظلمة باردة، وبسبب خديعة ووشاية نعيم بن مسعود بين الأحزاب. (للتوسّع انظر: أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **فقه السيرة النبويّة**، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ط٦، ١٤١٣هـ، ص٢٤٧ وما بعدها).

(٣) أخرجه **الطبراني في المعجم الكبير**، ج١١، ص٣٨٨، رقم: ١٢٠٨٢. ولكن قال فيه **الهيثمي في مجمع الزوائد:** رواه الطبراني وفي إسناده الحجاج بن أرطاة **وهو مدلّس**. (انظر: الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ج٥، ص٥٦٩).

(٤) **دريد بن الصِّمَّة:** (ت٨هـ)، وهو دريد بن الصمة الجشمي البكري، من قبيلة هوازن، كان من الشعراء المعمرين في الجاهليّة، كان سيّد بني جشم وفارسهم وقائدهم، أدرك الإسلام ولم يسلم، وقتل عندما خرجت هوازن لقتال المسلمين فاصطحبته معها للمشورة وإبداء الرأي، ولما انهزمت أمام المسلمين، أدركه ربيعة بن رفيع السلمي فقتله. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٢، ص٣٣٩).

(٥) **يوم حنين:** أي غزوة حنين، وكانت قد وقعت في شوال سنة ثمان من هجرة رسول الله ﷺ، وسببها أنّ الله ﷻ حينما فتح على رسوله مكّة ودانت له قريش، مشى أشراف هوازن وثقيف، فحشدوا حشوداً كبيرة، وجاءوا بأموالهم وأولادهم ونسائهم؛ وذلك

في الحرب، ولأنّ المشركين كانوا يستعينون برأيه وخبرته القتاليّة، والرأي من أعظم المعونة على القتال وربّما كان أبلغ من القتال.

ومما استدلوا به أيضاً أنّ قتلهم هو لدفع شرّهم ولحماية المسلم من القتل إنْ لم يقتلهم هو، وأنّ النبي ﷺ لّما نهى عن قتل المرأة قال: «**ما كانت هذه تقاتل**» ـــ في الحديث السابق ـــ فدلّ ذلك على أنّ النهي علّته أنّها لا تقاتل، فإذا ثبت أنّها تقاتل خلافاً للعادة المعهودة عنها جاز قتلها[١].

الرأي الثاني: وهو يُعَبّر عن رؤية فقهاء **الشافعيّة** المعتمَدَة عندهم في المذهب، وممن قال به أيضاً **ابن حزم، وابن المنذر**[٢]، وجوهر هذه الرؤية أنّهم أشاروا إلى ما يُؤَكِّد على أنّ علّة قتل الكافر في ساحة القتال هي الكفر؛ أي أنّ **كفر الكافر هو المبيح لقتله عندهم**، وليس المبيح هو حربيّته أو قتاله، وهم بذلك لم يستثنوا من إباحة القتل سوى ما استثناه النص النبوي ـــ الذي سبق ذِكْرُه ـــ، وهم النساء والصبيان، وأضافوا إليهم الخنثى لعدم معرفته هل هو ذكر أم أنثى، وقالوا بأنّ هؤلاء فقط لا يقتلوا إلاّ في حالة صدور القتال منهم، أمّا إنْ لم يقاتِلوا فإنّه يَحرُم قتلهم[٣]، وقد استدلوا على قولهم هذا ببعض الأدلة:

حتى يجد كل واحد منهم ما يحبسه عن الفرار، وكانوا قد كمنوا للمسلمين في وادي حنين، ولما وصل المسلمون إلى الوادي في غبش الصبح فما راعهم إلا والكتائب قد حملت عليهم حملة واحدة ومن كل شُعب الوادي، وراح رسول الله ﷺ يبث من العزيمة في نفوس المسلمين ويرمي بعض الحصيّات على وجوه المشركين ويقول انهزموا وربّ محمد، حتى قذف الله في قلوب المشركين الرّعب وانتصر المسلمون. (للتوسّع انظر: أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **فقه السيرة النبويّة**، ص٣٣٨ وما بعدها).

(١) انظر: ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢٠٣. ومحمود بن أحمد العيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٥١٠-٥١٢. وعبد الرحمن بن محمد بن سليمان، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، ج١، ص٦٣٧. والزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج٣، ص٢٤٥. والسرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٢٩. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٧٢٢-٧٢٥. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٧٨. وابن مفلح، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٩٤. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص١٨-١٩. وابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٥٨.

(٢) **ابن المنذر**: (٢٤٢-٣١٩هـ)، وهو محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، أبو بكر، فقيه مجتهد، من الحفّاظ ، كان شيخ الحرم بمكة، قال فيه الذّهبي: ابن المنذر صاحب الكتب التي لم يُصنّف مثلها، منها المبسوط في الفقه، والأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، وتفسير القرآن، وغير ذلك، وقد توفي ابن المنذر بمكة. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٥، ص٢٩٤).

(٣) انظر: ابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص٥٧-٥٨. والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٦١. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٧٩. والنووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج١٠، ص٢٤٣-٢٤٤. وسليمان الجمل، **حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج**، ج٥، ص١٩٤. والماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص١٠٥. والعمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، ج١٢، ص١٢٩-١٣٣. والشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٢، ص٢٥١. ومحمد بن محمد الغزالي، **الوسيط في المذهب**، تحقيق: محمد تامر، دار السلام، مصر، ط١، ١٤١٧هـ، ج٧، ص١٩-٢٠. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٧٢٢-٧٢٣. وابن مفلح، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٩٤. وعلي بن أحمد بن حزم، **المحلّى**، ج٧، ص٢٩٦ وما بعدها.

● من أهم ما استدلوا به قوله ﷻ: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة التوبة:٥]، حيث استندوا إلى العموم المستفاد ــ حسب قولهم ــ من قوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾.

● وقالوا أيضاً يقتل كلّ من الشيخ أو الرّاهب أو الأجير، أو غيرهم من الأشخاص الذين لا يقتلون عند أصحاب الرأي السابق؛ «لأنّهم **أحرار مكلّفون، فجاز قتلهم** كغيرهم»[1]، أو بعبارةٍ أُخرى لأنّ كلاً من هؤلاء هو «**ذكر مكلّف حربيّ جاز قتله بالكفر كالشاب**»[2].

● ويَستدِل بعضهم[3] على جواز قتل شيوخ المشركين، بما جاء عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «**اقتلوا شيوخ المشركين واستبقوا شرخهم**»[4]، وقد يقال في هذا السياق أنّ الحديث الذي استدل به أصحاب الرأي الأول مُعارضٌ في دلالته لهذا الحديث، إلاّ أنّ هذا الاعتراض لم يُسلِّم به أولئك وأجابوا عنه بأكثر من إجابة، منها أنّ الحديث المبيح لقتلهم هو أضعف من الحديث المحرِّم، ومن جهة ثانية، أنّه على أصول الكثير من أهل العلم لا معارضة بين الحديثين، لاسيّما إنْ أمكن العمل بهما، أو الجمع بينهما، وعليه يجب أنْ يُخَصّ الشيوخ في الحديث المبيح، بالشيخ غير الفاني أو الهرِم، وأمّا المذكور في الحديث المحرِّم فهو الشيخ الفاني، وهذا يعني أنّ المقصود من الشيوخ في الحديث المعارض (المبيح) من

---

(١) الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٧٩. وانظر: محمد بن محمد الغزالي، **الوسيط في المذهب**، ج٧، ص٢٠.

(٢) الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٢، ص٢٥١. وانظر: محمد نجيب المطيعي، **تكملة المجموع شرح المهذّب**، ج٢١، ص١٥٩. والعمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، ج١٢، ص١٣٢. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٧٢٢-٧٢٣. وابن مفلح، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٩٤.

(٣) انظر: العمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، ج١٢، ص١٣٢.

(٤) أخرجه **أبو داود في سننه**، كتاب: الجهاد، باب: في قتل النساء، ج٣، ص١١٥٦، رقم: ٢٦٧٠، واللفظ لـه. وأخرجه **أحمد في مسنده**، في مسند سَمُرَة بن جُنْدَب، ج٣٣، ص٣٢١، رقم: ٢٠١٤٥. وأخرجه **الترمذي في سننه**، كتاب: السير، باب: ما جاء في النزول على الحكم، ج٣، ص٥٤٦، رقم: ١٥٨٣، وقال فيه **الترمذي**: **هذا حديث حسن صحيح غريب**، ثم قال: ونحوه رواه الحجاج بن أرطاة عن قتادة. وبمراجعة أسانيد الرّوايات الخاصّة بهذا الحديث، مع ما جاء عن الزيلعي حوله، أخلص إلى أنّ كلّ الروايات تدور حول رواية الحسن عن سمرة، وقد نقل الزيلعي: أنّ الحسن عن سمرة «**منقطع**» في غير حديث العقيقة، على ما ذكره أهل العلم بالحديث، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ رواية أحمد وأبو داود تدور حول رواية الحجاج بن أرطاة، وهو غير مُحْتَجٌ بـه، حسب ما نقل الزيلعي. انظر: عبد الله بن يوسف الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، ج٤، ص٢٣٥. وابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢٠٢. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٧٢٢-٧٢٣).

فيهم قوّة على القتال أو معونة عليه برأي ونحوه؛ أي الشيوخ الذين يقاتِلون، وهو محلّ اتفاق الجميع، وقالوا بأنّ هذا العمل من قبيل تخصيص العام بالخاص[١].

وقد أجاب أصحاب الرأي الأول عن استدلال هؤلاء بالنص القرآني، أنّه عام مخصوص بالنساء والصبيان بالاتفاق، فجاز تخصيصه بالشيخ الفاني ومن في حكمه **بعلّة جامعة هي عدم القتال**، وهـذا صحيح فيما لو لم يكن فيهم خبر عن النبي فكيف فيما لو كان فيهم أخبار، كالتي جاءت في النهي عن قتل الشيخ الفاني أو الهرِم[٢]، وعليه رأوا أنّ هذا النص وأمثاله «**مقيَّدة ابتداءً بالمحاربين**»[٣]، وقد سبق وأنْ قمت بدراسة هذه الآية وأقوال العلماء فيها مفصلاً، أثناء الحديث عن أدلّة الجهاد القتالي ودعوى النسخ فيها[٤].

ومن خلال كل ما تقدّم أخلص إلى رجحان رؤية الجمهور، في هذه المسألة، وأنّ كلّ كافر محارب بريء لا يجوز قتله، عند تحقق القتال، و«**البريء**» يشمل كلّ من لا يقاتل منهم، سواء أكان القتال حقيقة أم حكماً، ماديّاً أم معنويّاً، أو بأي صورة من صور القتال والمساندة، وأمّا ما عدا ذلك من الكفّار المذنبين، فجائز قتالهم وقتلهم، والأمثلة على هؤلاء كثيرة، وقد تختلف من زمان ومكان إلى آخر، كالأشخاص المقاتلين حقيقة، والمحرضين، والمخططين العسكريين، والمتخصّصين بالإمداد العسكري والغذائي والمعلوماتي (الإعلامي)، والإمداد والدعم المعنوي، ويشمل أيضاً المتخصصين بمعالجة الجرحى المقاتلين، حتى يتمكّنوا من الاستمرار في ساحة القتال[٥]، وهؤلاء يختلفون عن المهتمين بالطبابة غير الحربيّة، ومنهم أيضاً المراسلون العسكريون، وغير ذلك من الصور المختلفة والكثيرة، والتي يمكن معرفة حكمها من خلال الاعتماد على الضابط الفقهي للأبرياء، وعليه **فإنّ الرؤية الشرعية**

---

(١) انظر: ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢٠٢ وما بعدها. ومحمود بن أحمد العيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٥١٠. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٧٢٢-٧٢٣. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص١٨. وابن مفلح، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٩٤.

(٢) انظر: ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢٠٢ وما بعدها. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٧٢٣. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص١٨.

(٣) ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢٠٢ وما بعدها.

(٤) انظر: ص١٨٢.

(٥) وقد رأى بعض العلماء المعاصرين، ، كأستاذنا الدكتور **وهبة الزحيلي** والمرحوم **الشيخ عبد الوهاب خلاّف** ، أنْ يُسلك مع الأطباء والممرضين في الوقت الحاضر مسلكاً خاصّاً يتسّم بالتسامح، بأنْ لا يقتلوا، ورأى أستاذنا **الزحيلي** أنْ يُؤخذون كأسرى حرب ريثما ينتهي القتال بين الطرفين، وذلك لأنّ عملهم في الأغلب عمل إنساني وهو يشمل الطرفين المتحاربَين، ويبدو لي أنّ في هـذا الـرأي وجهة شرعيّة مقبولة وراجحة، على أنْ يكون في ذلك مصلحة للمسلمين، وأنْ يكون ذلك على أساس قاعدة المعاملة بالمثل، وعلى أنْ يتمّ الالتزام بها منّا كمسلمين، ومن الطرف المقابل من غير المسلمين. (انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، ص٥٠٥. والوهاب خلاف، **السياسة الشرعية: أو نظام الدولة الإسلاميّة في الشئون الدستورية والخارجية والمالية**، ص٨٨).

للتعاليم الإسلاميّة الخاصّة بالأصناف التي لا تُقتل ولا يُعتدَى عليها حال الاقتتال، لا تقتصر في دلالتها على من يرتدي بِزَّةً عسكريّة في وقتنا الرّاهن، أو على من يَصْدُر منه القتال حقيقة وواقعاً.

أخيراً **إنْ علمنا أنّ من أهمّ الأوصاف التي يقوم عليها الإرهاب القتل العشوائي دون تفريق بين مذنب وبريء تبيّن لنا حُرمَة الممارِسات الإرهابيّة وعدم مشروعيّتها.**

وبصيغة أخرى أخلص مما تقدم إلى أنّ كل قَتْلٍ أو اعتداءٍ على بريءٍ من أهل القتال والحرب، عند حصول القتال، هو إرهاب محرَّمٌ، وعنف غير مشروع، وكلّ ما عدا ذلك من قتل المقاتلين والمذنبين، هو جهاد مشروع، والله تعالى أعلم.

ثانياً: أثر قاعدة الضرورة في قتل من لا يجوز قتله من الأبرياء غير المسلمين

تحظى هذه المسألة بأهميّة وخطورة بالغة، تكمن في حساسيّة الآثار الناجمة عن سوء فهمها أو تطبيقها، لذا كان لابدّ من زيادة التدقيق والحرص في دراستها، وعرض الآراء الفقهيّة والشرعيّة فيها، وقد سبق في الفقرة الفائتة بيان موقف الشرع من قتل الأبرياء في الظروف والحالات الطبيعيّة، وأنّه لا يجوز الاعتداء عليهم أو قتلهم ما لم يقاتلوا المسلمين، ولكن ما هو رأي الشرع في قتل هؤلاء في حالات الضرورة؟، وما مدى أثر الضرورة على الحكم الشرعي؟، وهل هناك من قيود لهذه الضرورة في حال تأثيرها؟.

تناول فقهاء الشريعة هذه المسألة من خلال صورتين اثنتين، **الأولى:** تُسَمَّى تبييت العدو[1]، أو رمي حصونهم وأماكن تجمّعهم واحتمائهم بالمنجنيق، **والثانية:** حالة التترُّس ببعض نسائهم وأطفالهم أو ببعض من لا يجوز قتلهم حالة القتال، ولعلّ الصورة الأولى هي الأقرب لما يحصل في واقعنا الرّاهن من صور وحالات، خصوصاً وأنّ من أهم ما يمتاز به القتال الحالي هي الغارات الجويّة بواسطة الطيران الحربي والسلاح الصاروخي، وغير ذلك من أدوات القتال المذهلة في تطوّرها، والفاتكة في آثارها وتدميرها وعدم تميزها بين مذنب وبريء.

ولو قمنا بسبر الأقوال الفقهيّة المتعلّقة بهذه المسألة لرأينا أنّ **فقهاء الحنفيّة** اقتصروا في تناولهم لها تحت حكم رمي حصون العدوّ بالمنجنيق والنار، أو تبييتهم وكبسهم ليلاً، وهذا يعني أنّهم لم يشيروا إلى حالة تترّس العدوّ بنسائهم وأطفالهم، كما فعلوا بمسألة تترّس العدو بالمسلمين أو اختلاطهم معهم، ثمّ إنّهم عندما يذكرون مسألة الإغارة والتبييت يؤكّدون على الإباحة دون الالتفات لوجود

---

(١) ومعنى **تبييت العدوّ** هو أنْ يُغار عليهم ليلاً، أو هو الإيقاع بهم ليلاً على غفلة منهم، بحيث لا يمكن التمييز بين أفرادهم ورعاياهم، فيختلط الأمر بين من يجوز قتلهم ومن لا يجوز، بين المذنب والبريء. (انظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج٦، ص١٧٨. والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٦١. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٦٧٢. ومحمد بن أبي الفتح البعلي، **المطلع على أبواب المقنع**، ص٢١٠).

من لا يجوز قتلهم من أهل الحرب كالنساء وأمثالهم، ودون أيّ ضابط أو قيد من الضرورة أو المعاملة بالمثل أو غير ذلك، لدرجة تُشعِرُك بأنّهم يعتقدون بداهة حكم الإباحة في هذه المسألة، أو كأنّ القول بالإباحة عندهم هو من نافلة القول[١].

ثمّ إنّنا لا نكاد نعثر على أيّ إشارة منهم لوجود من لا يجوز قتلهم أثناء تبييتهم إلا ما نـدر، وهي إنْ وجدت، فإنّها يكون في سياق الحديث أو الاستدلال على حكم تبييت العدو إنْ كان معهم بعض الأسرى المسلمين، أو إنْ كان العدوّ قد تترّس بهم، ومن ذلك مثلاً ما جاء عند **السرخسي** كتعليل واستدلال على إباحة رمي أهل الحرب بالمنجنيق وإنْ كان فيهم أناس من المسلمين، بـ«**أنّه يجوز لنا أنْ نفعل ذلك بهم وإنْ كان فيهم نساؤهم وصبيانهم**، وكما لا يحلّ قتل المسلم لا يحلّ قتل نسائهم وصبيانهم، **ثمّ لا يمتنع ذلك لمكان نسائهم وصبيانهم**، فكذلك لمكان المسلم»[٢]؛ أي لا يستقيم المنع لوجوده معهم.

هذا التعميم والتوسّع في إباحة قتل من لا يجوز قتلهم من أهل الحرب في صورة التبييت هي الصفة المسيطرة والغالبة في كلّ كتب **الحنفيّة**، ولكن باستثناء عبارة واحدة ــ حسب ما توصلت إليه بعد استقراء مطوّل ــ فقط قد توحي بوجود حالةِ شبهِ الضَّرورة لصورة التبييت، ونلحظها عند **ابن الهمام**، حيث قال عند تعليقه على بعض الأدلّة التي يُستدلّ بها في هذا السياق، أنّ إباحة التبييت ليس من قبيل نفي الحصانة عن نساء وأطفال أهل الحرب، فهم ممن يحرم الاعتداء عليهم، ولكن من قبيل أنّ التبييت يقوم على «**ضرورة** عدم العلم، والقصد إلى الصغار»[٣].

تُعدّ رؤية **الحنابلة** في مآلها هي الأقرب لرؤية فقهاء **الحنفيّة**، وذلك من حيث توسّعها في إسقاط حُرمة من لا يجوز قتله من رعاياهم الأبرياء، ولكن مع فارق بسيط ــ ربّما ــ يتجلّى في ذِكرهم للمبرِّر الذي دفعهم للقول بالإباحة، إذ يمكن تفسير ذلك المبرِّر على أنّه نوع من تجلّيات الضرورة المسببة لحكم الإباحة.

يُعبِّر **ابن قدامة** عن مذهبهم برؤية مفصَّلة وشاملة، فيقول «وإنْ تترَّسوا في الحرب بنسائهم وصبيانهم، **جاز رميهم ويُقصَد المقاتلة**؛ لأنّ النبيّ ﷺ رماهم بالمنجنيق ومعهم النساء والصبيان؛ **ولأنّ كَفَّ المسلمين عنهم يُفضي إلى تعطيل الجهاد**، لأنّهم متى علموا ذلك تترَّسوا بهم عند خوفهم **فينقطع الجهاد**، وسواء كانت **الحرب ملتحمة أو غير ملتحمة**، لأنّ النبي ﷺ لم يكن يتحيَّن بالرَّمي حال التحام

---

(١) انظر: السرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٦٥. وعلاء الدين السمرقندي، **تحفة الفقهاء**، ج٣، ص٤٠١-٤٠٢. وعلي بن الحسين بن محمد السغدي، **فتاوى السغدي**، ج٢، ص٩٤٣-٩٤٤. وعلي بن أبي بكر المرغيناني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٥٥. والموصلي، **الاختيار لتعليل المختار**، ج٤، ص١١٩.

(٢) السرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٦٥.

(٣) ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢٠٢.

الحرب»[١]، فالضرورة عندهم تنحصر في عدم تعطيل الجهاد القتالي، ولكن مفهوم كلامهم أيضاً يوحي بأنّ الإباحة تنحصر في صورة عدم التمكّن منهم إلاّ بهذه الطريقة، وحتّى لا تتخذَ وسيلةً لمنع المسلمين من قتالهم، لأنّ الوصول إليهم بغيرها يعني عدم تعطيل باب الجهاد، وبالتالي عدم التذرّع بمبدأ الضرورة، أو محاولة تفسيرها بما يطيب لنا أنْ نفسّرها كادّعاء النكاية بهم، وإيلامهم بما يتلاءم والظروف المتاحة والممكنة.

ثمّ إنْ كلامهم يوحي بأنّنا أمام خيار وحيدٍ للقتال، وهو أنْ يجمّع المقاتلين كلهم في مكانٍ أو حصنٍ واحدٍ ومعهم عدد ممن لا يجوز قتلهم، ولا يكون أمامنا خيار للوصول إليهم إلاّ برمي الجميع، عندها يباح الرمي **مع استحضار قصد المقاتلين دون سواهم،** وهذا يدعونا إلى كثيرٍ من التأني والتفكير قبل القول بالإباحة في حالة تعدّد الجبهات القتاليّة، أو عند الوقوف أمام حالة محدّدة، كوجود عدد ممن يجوز قتلهم مع عدد ممن لا يجوز قتلهم في مكان غير ساحة القتال، كأنْ تكون ساحة القتال مثلاً على جبهات غير المكان الذّي نريد تنفيذ القتل فيه دون تمييز أو تحفّظٍ من إصابة الأبرياء، وهذه الصورة أو الخيار ربّما يندر وجوده في الحروب المنتشرة في وقتنا الرّاهن، والتي تختلف في طبيعتها وأدواتها وشكلها بصورةٍ شبه كلّيّة عمّا يَذكره الفقهاء من صورٍ منتشرة في عصرهم ومجتمعهم.

أمّا فقهاء **المالكيّة** فقد كانوا أشدّ تضييقاً لدائرة الإباحة من **الحنفيّة والحنابلة** ، إذ جاءت أقوالهم مؤكّدةً على صيانة وحُرمة الدماء البريئة، ومنسجمةً مع صرامة وقطعيّة النصوص المحرِّمة لدماء من لا يجوز قتله أو الاعتداء عليه من الأبرياء، حتى أنّهم كانوا حريصين في حكمهم لأثر خبايا النفوس ومكنوناتها، وذلك عندما أشاروا ــ كما بيَّنْت سابقاً ــ[٢] إلى ما جُبلت عليه طباع المسلمين من بُغض وكُره للكفّار، فخافوا إنْ هم أباحوا القتال في حال التمكّن منه مع عدم التعرّض لمن لا يجوز قتله ممن قد تُتُرِّس بهم، من أنْ يقتلهم المسلمون بسبب عدم الحذر وأخذ الحيطة في الرّمي والقتال، فحرّموا حتى القتال في هذه الحالة، وذلك خلافاً لما لو كان المتترّس بهم من المسلمين، فهم أباحوا القتال في تلك الحالة نظراً لحرص وخوف المقاتلين المسلمين على دماء إخوانهم المتترَّس بهم، أو المختلطين مع غيرهم من أهل الحرب، كما سبق وبيَّنْت.

---

(١) ابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٦٧٣. وانظر: مجد الدين أبي البركات، **المحرر في الفقه**، ج٢، ص١٧١-١٧٢. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٧٨. وابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٥٩. وابن مفلح، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٩١. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص١٦-١٩. ومحمد بن مفلح(ت٧٦٣هـ)، **الفروع**، ج٦، ص٢٠٩-٢١١. والمرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٢٦. والمقدسي، **العدة شرح العمدة**، ص٥١١.

(٢) انظر: حاشية رقم:٤، ص٢٥٧.

هذا الذي ذكرتُه عن **المالكيّة** يؤكّده جلّ إنْ لم أقل كلّ فقهائهم، حيث نجد ذلك منصوصاً عليه في مدوّناتهم وكتبهم، كقولهم بأنّ أهل الحرب من غير المسلمين « (إنْ تترَّسوا بذريّة) لهم أو نسائهم؛ أي جعلوها ترساً يتوقّون به (تركوا) بلا قتال لحق الغانمين في كلّ حال (**إلاّ لخوف) منهم على المسلمين فيقتلون**»[١]، أمّا في حالة عدم الخوف منهم على المسلمين فلا يجوز رميهم، ولا حتى قتالهم، وذلك خشيةَ أنْ يصاب الأبرياء ممن تُترِّس بهم[٢]، وفي هذا إشارة إلى أنّ القتال قائم حقيقة، وأنّ المتقاتلين في حالة مصّافة، والمسلمون أمام خيارين إمّا رمي الترس، وإمّا أنّهم سيكونون في حالة خطر وخوف على أنفسهم.

أمّا فقهاء **الشّافعيّة** فبالرّغم من أنّ رؤيتهم تقترب ــ إلى حدّ ما، وفي وجه من الوجوه ــ من رؤية فقهاء **الحنفيّة والحنابلة، إلاّ أنّها امتازت في حرصها على الأخذ بمبدأ الحيطة والتقييد والتضييق أثناء إصدار حكم الإباحة، ويتجلّى ذلك عندهم في حصر حكم الإباحة ضمن شروط، وحالات معيّنة وخاصّة**، وقد أصبحت بهذا الأقرب لرؤية **فقهاء المالكيّة**[٣]، ولكن ما ينبغي الانتباه إليه أنّ رؤيتهم في هذه المسألة كما أنّها مضيِّقة من دائرة الإباحة هي مضيِّقة من دائرة الأبرياء، نظراً لأثر مذهبهم في حصرِ من لا يجوز قتلهم (الأبرياء)، بالنساء ويلحق بهم الخناثى، والأطفال ويلحق بهم المجانين؛ وهذا يعني أنّ كل ما يذكرونه من أحكام في هذه المسألة يقتصر عليهم، أو على الحالةِ التي يكونون فيها مختلطين مع من يجوز قتلهم وقتالهم.

يشترط **الشافعيّة** لإسقاط حرمة الأبرياء أمرين: **الأول**: أنْ تدعوا الضرورة لذلك، **والثاني**: حالة المصافّة أو التحام القتال، وإلاّ فالأظهر عندهم ترك قتال أهل الحرب وجوباً؛ حتى لا نتسبب بقتل من لا يجوز قتلهم، وفي هذا يقول **الرّملي** « (ولو **التحم حرب** فتترَّسوا بنساء) وخناثي (وصبيان) ومجانين وعبيد منهم (جاز رميهم) **إذا دعت ضرورة له** (وإنْ دفعوا بهم عن أنفسهم) التحم الحرب أو لا **(ولم**

---

(١) الأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٣. وانظر: محمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ١٥٠. وأحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير**، ج٢، ص١٨٠. ومحمد بن عبد الله بن علي الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١١٤. والمواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج٤، ص٥٤٥. وأحمد بن إدريس القرافي، **الذخيرة**، ج٣، ص٤٠٨. وابن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج٢، ص٢٨١.

(٢) انظر: محمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ١٥١. ومحمد بن عبد الله بن علي الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١١٤.

(٣) فيما يتعلّق برؤية **الشافعيّة** ربما تتوافق وتتطابق من حيث المآل والجوهر مع رؤية **المالكيّة**، لكن هذا إن لم نضع في عين الاعتبار القول الثاني المنقول عن الشافعيّة، والذي يَنُصّ على الإباحة مع الكراهة، لأنّهم في هذه الحالة يكونون أقرب إلى رؤية **الحنفيّة والحنابلة**، وأبعد إلى رؤية **المالكيّة**.

تدع ضرورة إلى رميهم فالأظهر تركهم وجوباً) لئلاّ يؤدي إلى قتلهم من غير ضـــرورة»[١]، وكمـــا يشترط بعضهم للإباحة أنْ يُقصد من ذلك الرّمي التوصّل إلى رجالهم ومقـــاتليهم[٢]، وقـــد علّلـــوا الإباحة مع الضرورة والالتحام، بقولهم حتى لا يُتخَّذ التترُّس ذريعة لتعطيل الجهاد، والغلبـــة علـــى المسلمين، ومن جهة أخرى لئلاّ يُتخَذ وسيلة إلى استبقاء النصر لهم والظفر بالمسلمين، ولأنّا لو كففنا عنهم لأجل التترّس بالأبرياء لا يكفّون هم عنّا، ولذا كـــان الاحتيـــاط لنـــا أولى مـــن الاحتيـــاط لأبريائهم[٣]، وكلّ هذه الإشارات هي بمترلة قيود ومسبِّبات للقول بالإباحة، وهذا يعـــني أنّ بقـــاء الحكم مرتبط بوجودها وحصولها، وأنّ تخلّفها عن الحكم وعدم حصولها يؤدي لتغيّر الحكم، لوصف آخر غير الإباحة.

ومن الأهميّة بمكان الإشارة إلى أنّ هناك قولاً آخراً نقل عن بعض **الشافعيّة**، مفاده إباحة رمي أهل الحرب في حال تترّسهم بمن لا يجوز قتله، وإنْ لم يكن هناك ضرورة، ولكن **مع الكراهة، وذلك حتى لا يتمّ تعطيل الجهاد، وحتى لا يتخّذ أهل الحرب ذلك ذريعة للظفر بالمـــسلمين**، ولأنّ المـــسلمين عندما يرمون المقاتلين لا يقصدون إصابة غيرهم من الأبرياء[٤].

بقي التنويه إلى ما نقله بعض العلماء عن **الإمام الأوزاعي**[٥] من قوله **بعدم إباحة قتل الأبرياء من أطفال ونساء أهل الحرب بحالٍ من الأحوال سواء في حال القتال وعدمه**، وقد نقل ذلك عنـــه ابـــن

---

(١) الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٦٢. وانظر: ابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بـــشرح المنـــهاج**، ج١٢، ص٥٩-٦٠. وسليمان البجيرمي، **حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب**، ج٤، ص٢٥٤. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٨٠. والشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٢، ص٢٥٢. وسليمان الجمل، **حاشية الشيخ سليمان الجمـــل على شرح المنهج**، ج٥، ص١٩٤. والنووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج١٠، ص٢٤٥. ومحمد نجيب المطيعي، **تكملة المجمـــوع شرح المهذّب**، ج٢١، ص١٦٢. وعلي بن محمد الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج١٤، ص١٨٦-١٨٧. ومحمد بن محمد الغزالي، **الوسيط في المذهب**، ج٧، ص٢١. ويحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، ج١٢، ص١٣٣-١٣٤.

(٢) انظر: ابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص٥٩. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنـــهاج**، ج٤، ص٢٨٠.

(٣) انظر: الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٨٠. والشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٢، ص٢٥٢. والعمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، ج١٢، ص١٣٣-١٣٤. ومحمد نجيب المطيعي، **تكملة المجموع شرح المهذّب**، ج٢١، ص١٦٢.

(٤) انظر: الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٦٢. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفـــاظ المنـــهاج**، ج٤، ص٢٨٠. والشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٢، ص٢٥٢. والنووي، **روضة الطالبين وعمدة المفـــتين**، ج١٠، ص٢٤٥. ومحمد نجيب المطيعي، **تكملة المجموع شرح المهـــذّب**، ج٢١، ص١٦٢. والمـــاوردي، **الحـــاوي الكـــبير**، ج١٤، ص١٨٦-١٨٧. والعمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، ج١٢، ص١٣٣-١٣٤.

(٥) **الأوزاعي**: (٨٨-١٥٧هـ)، وهو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي، من قبيلة الأوزاع، إمام الديار الشاميّة في الفقه والزهـــد، ولد في بعلبك ونسأ في البقاع وسكن بيروت وتوفي فيها، ويُقدّر ما سُئل عنه بسبعين ألف مسألة أجاب عليها كلّها، وكانت الفتيا

حجر[١]، وعزى القول ذاته إلى **المالكيّة**[٢]، إلاّ إنّ قول **المالكيّة** يختلف بعض الشيء عن هذا وقد سبق وأن توسّعت فيه، وأمّا قول **الإمام الأوزاعي** فلعلّه قد ترجّح عنده الأخذ بالأدلّة المحرّمة التي سبق وأنْ ذكرتها عند الكلام في علّة قتل غير المسلم.

وقد استدل القائلون بالإباحة، سواء المضيّقين منهم أم الموسّعين، بما جاء عن الصحابيّ الجليل **الصَّعب بن جَثَّامَة** ﵁ أنّه قال: سُئِل النبيّ ﷺ عن الذَّرَارِيِّ من المشركين يُبَيَّتون فَيُصيبُون من نسائهم وذَرَارِيِّهم، فقال: هم منهم»[٣]، وسياق الحديث يدلّ على أنّه خاصّ بحالة تبييت العدوّ، وهي غالباً ما تُتبّع كتكتيك قتالي، وفي أوقات معيّنة ومقرونة بحالة الضرورة، وهذا يؤكّد على أنّ المراد ليس هو قتلهم بطريق القصد إليهم[٤]، وبالتالي ليس صحيحا ما زعمه البعض من إباحة قتل النساء والصبيان على أيّ حال، وأنّ هذا الحديث ناسخ لكلّ أحاديث النهي السابقة[٥].

أخيراً بعد هذا العرض المفصّل للأقوال الفقهيّة يبدو لي رجحان ما أشار إليه جلّ الفقهاء من أنّ الصورة التي يجوز فيها رمي المقاتلين وإنْ اختلطوا بالأبرياء هي صورة خاصّة ومقيدة بحالة الضرورة والخوف على المسلمين، وهذا يعني أنْ تكون حالة القتال قائمة، وأنْ لا نتمكّن من الوصول إليهم إلاّ بهذه الطريقة كما أشار بعض الفقهاء، وكما يُفهم من بعض عبارات **المالكيّة**، كقولهم بجواز رمي العدوّ بالنار حالة الاختلاط إنْ خيف على المسلمين وإنْ لم نتمكّن منهم إلاّ بها «فإنْ أمكن غيرها فلا يجوز قتالهم بها»[٦].

تدور على رأيه في الأندلس إلى زمن الحكم بن هشام، وكان عظيم الشأن في الشام، وأمره فيهم أعزّ من أمر السلطان. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٣، ص٣٢٠).

(١) **ابن حجر**: (٧٧٣-٨٥٢هـ)، وهو أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين، ابن حجر، من أئمة العلم والتاريخ، أصله من عسقلان بفلسطين، ومولده ووفاته بالقاهرة، ولع بالأدب ثمّ أقبل على الحديث ورحل إلى اليمن والحجاز وغيرهما، وقصده الناس للأخذ من علمه وأصبح حافظ الإسلام في عصره، وانتشرت مصنّفاته في عصره وتهادتها الملوك وكتبها الأكابر، وكانت تصانيفه كثيرة، منها، لسان الميزان، وتقريب التهذيب، والإصابة، وبلوغ المرام من أدلة الأحكام، وغيرها كثير. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج١، ص١٧٨).

(٢) انظر: ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج٦، ص١٧٨.والشوكاني، **نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار**، ج٥، ص٦٣.

(٣) سبق تخريجه، انظر: ص٤٩.

(٤) انظر: ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢٠٢. وابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج٦، ص١٧٨. والشوكاني، **نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار**، ج٥، ص٦٦.

(٥) نُقِل هذا القول عن **الحازمي**، وقد أشار **ابن حجر** إلى أنّه قول غريب. (حول ذلك نظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج٦، ص١٧٩. والشوكاني، **نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار**، ج٥، ص٦٦. وعبد الله بن يوسف الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، ج٤، ص٢٣٥-٢٣٦).

(٦) محمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ١٤٨. وانظر: الأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٣.

وأما حديث **الصَّعب بن جَثّامَة** ﷺ الذّي استدل به المبيحون من الفقهاء فقد حاول بعض العلماء تقديم تصوّرٍ له، يحدّد دائرة العمل به تحديدا يزيل التعارض الذّي قد يحصل بينه وبين الأحاديث المحرّمة لقتل الأبرياء، ويُرجّح ما تمّ الخلوص إليه، وينسجم مع مجمل المقاصد العامّة في حفظ الدماء، ومع قاعدة الضرورة وتطبيقاتها كمبدأ عام من مبادئ الشريعة الإسلاميّة، ويتلخّص ذلك التصوّر أو الفهم، في أنّ العمل بهذا الحديث ينحصر في دائرة تبييت العدوّ والإغارة عليه، وأنّ ما قُتل من الأبرياء في هذه الحالة إنّما هو من دون قصد وللتوصّل إلى العدوّ، **إي في حال الضرورة الموصلة للعدوّ**، مع الخوف منه على المسلمين، **أمّا مع عدم الضرورة فالعمل بالأدلّة المحرِّمة واجب**[(١)]، وما أروع ما قاله بعض العلماء في هذا السياق من أنّ العلّة في منع قتل الأبرياء دونما ضرورة ملزمة وداعية له، هي «**أنّ الشّارِع ليس من غرضه إفساد العالم، وإنّما غرضه إصلاحه، وذلك يحصل بإهلاك المقاتلة، وما ثبت بالضَّرورة فيتقَدَّر بقدرها**»[(٢)].

وما تقرّر من إباحة قتل من لا يجوز قتله في حالة الضرورة، من الأحكام التي تُقرّها كلّ التشريعات، حتى القوانين الوضعيّة للحرب تعترف بمثل هذه التصرفات[(٣)]، وعليه ليس من الإرهاب أو العنف المحرّم القيام بقتل الأبرياء في حالات الضرورات ومن غير القصد إليهم، وضمن ما ذكرته من شروط سابقة، ولكن تحت مبدأ الأخذ بالحيطة والمنع؛ لأنّ أمر الدماء خطير، والأصل فيه الحظر والحرمة إلاّ بيقين الإباحة، لا أنْ تفسّر الضرورة كما يطيب لمفَسِرِها، وتحت مبدأ التلفيق في إتباع الرّخص**!؟**.

(١) انظر: ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢٠٢. وعبد الله بن يوسف الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، ج٤، ص٢٣٥-٢٣٦. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٦٧٢-٦٧٣. وابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج٦، ص١٧٨-١٧٩. ويحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم** (المسمّى: **المنهاج شرح الجامع الصحيح**)، ج٤، ص١٨٢٤-١٨٢٥.

(٢) عبد الله بن يوسف الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، ج٤، ص٢٣٦.

(٣) انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، ص٥٠٦-٥٠٧.

المبحث الثالث
الإفساد في الأرض والتأصيل الشرعي للأعمال الإرهابية

لا عجب إنْ كنّا مأمورين بالحفاظ على حياة الآخَرين، وعدم التسبب في شقائهم وظلمهم وترويعهم، ولا عجب إنْ كنّا مأمورين بعدم الاعتداء عليهم، قتلاً وترويعاً وإرعاباً، ولا عجب إنْ كانت النفس الإنسانيّة وحق الحياة من أقدس الحرمات إلى الله، حتى من بيته المحرّم، لا عجب من كلّ ذلك إنْ علمنا أنّ التسبب في شقاء حيوان، وإزهاق روحه ظلماً يُعدّ جريمة يَسْتَحِقُّ فاعلها عذاب الله ﷻ، وعقابه في ناره[١]، وإنْ علمنا أيضاً ـ في مقابل ذلك ـ أنْ إحياء حيوانٍ، وإنقاذ حياته من الهلاك، هو سببٌ لغفران كلّ الذنوب والمعاصي، وسبب للدخول إلى جنّات يحتاج دخولها إلى أعظم الأعمال وأنبلها[٢]، ثمّ إنّ العجيب بعد هذا أنْ يأتي من يسفك الدماء ويُهلك الحرث والنسل، ويسعى في الأرض الفساد، ويدّعي أنّ ذلك ممارَسٌ باسم الإله، ومن أجل الفوز بجنّاته، وابتغاء مرضاته!.

---

(١) نجد مصداق ذلك في الحديث الذي يرويه **أبو هريرة** ﷺ، عن النبي ﷺ قال: ((**دخلت امرأة النار من جرّاء هرة لها أو هرّ ربطتها، فلا هي أطعمتها، ولا هي أرسلتها تُرَمْرِم من خشاش الأرض، حتى ماتت هزلاً**)). (أخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم تعذيب الهرّة ونحوه من الحيوان الذي لا يؤذي، ج٤، ص٢٠٢٣، رقم: ٢٦١٩، واللفظ له. وأخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: بدء الخلق، باب: خمس من الدّوابِّ فواسقُ يُقتَلْنَ في الحرم، ج٢، ص١١١٩، رقم: ٣١٤٠.وأخرجه **ابن ماجة في سننه**، كتاب: الزهد، باب: ذكر التوبة، ج٣، ص٥١٩، رقم: ٤٢٥٦).

(٢) عن هذا يروي لنا الصحابي الجليل **أبو هريرة**، أنّ رسول الله ﷺ قال: ((بينما رجل يمشي بطريق اشتدّ عليه العطش، فوجد بئراً فنزل فيها فشرب، ثم خرج فإذا كلب يلهث، يأكل الثرى من العطش، فقال الرجل لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي بلغ مني، فنزل البئر فملأ خفّه ماء، ثم أمسكه بفيه حتى رقى فسقى الكلب، فشكر الله له، فغفر له، قالوا يا رسول الله وإنّ لنا في هذه البهائم لأجر فقال في كل كَبِدٍ رَطْبَةٍ أجر)). (أخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: السلام، باب: فضل سقي البهائم المحترمة وإطعامها، ج٤، ص١٧٦١، رقم: ٢٢٤٤، واللفظ له. وأخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: الأدب، باب: رحمة الناس والبهائم، ج٤، ص٢١٠٧، رقم: ٥٦٦٣. وأخرجه **أبو داود في سننه**، كتاب: الجهاد، باب: ما يؤمر به من القيام على الدَّوابِّ والبهائم، ج٣، ص١١٠٥، رقم: ٢٥٥٠). وفي رواية أخرى عند **مسلم**، عن **أبي هريرة** ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: ((بينما كلب يُطيف بِرَكِيَّةٍ قد كاد يقتله العطش، إذ رأته بغيّ من بغايا بني إسرائيل، فنزعت مُوقَهَا فاستقت له به فسقته إيّاه فَغُفِر لها به)). (أخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: السلام، باب: فضل سقي البهائم المحترمة وإطعامها، ج٤، ص١٧٦١، رقم: ٢٢٤٥).

ولئن حذّر رسول الله ﷺ من ترويع المسلم فقال: «لا يحل لمسلم أنْ يروِّع مسلماً»[١]، فإنّه من باب أولى أنْ يُحذِّر من محاربة المسلم والخروج عليه وقتاله وقتله، ومن عدم الوفاء بالعهود والمواثيق لذوي العهد من غير المسلمين، وأنْ يتبرّأ ﷺ من كلّ مسلم يقوم بهذه الأفعال، وأنْ يؤكّد على حُرمة الإفساد في الأرض، وإثارة الاضطرابات، ونشر الذّعر والرعب بين الآمنين، والاعتداء على المحالّ التجاريّة والسكنيّة، وأماكن تجمّع الناس الأبرياء، وإتلاف ممتلكاتهم وتدميرها.

كلّ تلك الصور والتحذيرات تنضوي تحت حديث رسول الله ﷺ الذي يرويه الصحابيّ الجليل **أبو هريرة** رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «**مَنْ خرج مِن الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتةً جاهليّة**، ومن قاتل تحت رايةٍ عُمِّيَّة، يغضب لعصَبَةٍ، أو يدعو إلى عصَبَةٍ، أو ينصر عصَبَةً فقُتِل، فقِتْلَةٌ جاهليّةٌ، **ومن خرج على أمّتي يضرب برّها وفاجرها، ولا يتحاشى مِن مُؤْمِنِهَا، ولا يفي لذي عَهْدٍ عَهْدَهُ فليس منّي ولست منه**»[٢].

هذا الحديث يحمل في دلالته، تحذيراً شديداً لكل من يُفارق جماعة المسلمين، معلناً الحرابة عليهم، معملاً سيفه وسلاحه في رقاب المسلمين، دونما تفريق بين مؤمنٍ وكافرٍ، أو بين مؤمنٍ وفاجرٍ، مُخيفاً للآمنين بعقد الإيمان والأمان، معتدياً على أرواحهم وممتلكاتهم وخيراتهم وكلِّ مُقدّراتهم، مُفْسِداً في الأرض، غير آبه بالعهود والمواثيق المقطوعة تجاه غير المسلمين، مُحْتَكِماً إلى منطق الهوى والأنانيّة والجاهليّة.

وقد أكّد رسول الله ﷺ ما جاء في الحديث السابق، عندما وقف خطيباً في حجّة الوداع، وذلك في الحديث الذي يرويه **أبو بكرة** رضي الله عنه[٣] حيث قال: «خطبنا النبي ﷺ يوم النحر، قال، أتدرون أي يوم هذا؟ قلنا الله ورسوله أعلم، فسكت حتى ظنّنا أنّه سيسمّيه بغير اسمه، قال أليس يوم النحر؟ قلنا بلى، قال: أي شهر هذا؟ قلنا الله ورسوله أعلم، فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، فقال: أليس ذو الحجّة؟ قلنا بلى، قال: أيّ بلد هذا؟ قلنا الله ورسوله أعلم، فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، قال: أليست بالبلدة؟ الحرام قلنا بلى، قال **فإنّ دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، إلى يوم تلقون ربّكم**، ألا هل بلغت، قالوا نعم، قال اللهم

---

(١) سبق تخريجه، انظر: ص٢٤٣.

(٢) أخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: الإمارة، باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، ج٣، ص١٤٧٦، رقم: ١٨٤٨، واللفظ له. وأخرجه **النسائي في سننه**، كتاب: تحريم الدم، باب: التغليظ فيمن قاتل تحت رايةٍ عُمِّيَّةٍ، ج٧، ص١٢٩، رقم: ٤١٢٠. وأخرجه **ابن حبّان في صحيحه**، كتاب: السير، باب: طاعة الأئمة، ج١٠، ص٤٤١، رقم: ٤٥٨٠.

(٣) **أبو بكرة**: (ت٥٢هـ)، نفيع بن الحارث بن كلدة الثقفي، أبو بكرة، صحابي جليل، من أهل الطائف، له العديد من الأحاديث، وإنما قيل له أبو بكرة لأنّه تدلى ببكرة من حصن الطائف إلى النبي ﷺ، وهو ممن اعتزل الفتنة يوم الجمل، وأيام صفين، توفي بالبصرة. (انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٦، ص٤٦٧. والزركلي، **الأعلام**، ج٨، ص٤٤).

اشهد، فليبلّغ الشاهد الغائب، فربّ مبلَّغٍ أوعى من سامع، **فلا ترجعوا بعدي كفّاراً يضرب بعضكم رقاب بعض**»[١].

بعد هذه المقدّمة السريعة، التي تدور حول الاقتتال بين المسلمين، والإشارة لبعض صور الحرابة والخروج على المسلمين، وعدم الوفاء بالعهود، والإفساد في الأرض، ونشر الرعب والذعر بين الوادعين، ماذا يمكن أنْ نستنتج لحكم الأعمال الإرهابيّة، المشابهة لتلك الصور في بعض أشكالها؟ وهل يمكن للوصول إلى حكم الشرع في الأعمال الإرهابيّة، أن نستفيد من دراسة أحكام «**الحرابة**»، و«**البغي**»، وغيرها من الظواهر التي درسها الفقهاء، وأسسوا أحكامها استناداً لتلك الأدلة، التي أشرت إليها، وإلى وغيرها من الأدلة المشابهة، وهل الأحكام الشرعيّة المترتّبة على الإفساد في الأرض، ومحاربّة الله ورسوله وجماعة المؤمنين، هي ذاتها تترتّب على ممارسة الأعمال الإرهابيّة، أو بمعنى آخر هل العقوبة الشرعيّة الواجبة في حقّ منفّذ الأعمال الإرهابيّة وفي حقّ معلن الحرابة والإخافة للمسلمين، هي واحدة، وهي العقوبة المنصوص عليها في القرآن الكريم، وعند فقهاء الشريعة؟ هذا ما ستعمل على تبيينه ودراسته المطالب الآتية.

المطلب الأول: الإرهاب ودلالة الإفساد في الأرض من منظور قرآني

سَنَّت الشريعة الإسلاميّة الكثير من الأحكام والتشريعات التي كفلت للإنسان مبدأ الأمن، سواء أكان ذلك الأمن عائدٌ على نفسه وحياته، أم على أمواله وممتلكاته، أم على كلّ شيء يلوذ به ويعود بالنفع عليه، ويُعدّ هذا الأمن نعمة إلهيّة يَمتَنُّ بها الله على عباده، وفي ذلك يقول ﷻ: ﴿**وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ**﴾ [سورة قريش:٤]، ويقول أيضاً: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ **وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً**﴾ [سورة النور:٥٥]، ويقول: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ **أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ** وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [سورة الأنعام:٨٢]، ويقول ﷺ: «**من أصبح منكم آمناً في سربه**، معافىً في جسده، عنده قُوْتُ يومه، فكأنما حِيْزَت له الدنيا»[٢].

(١) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: الحج، باب: الخطبة أيام منى، ج١، ص٥٧٢، رقم: ١٦٥٤، واللفظ له. أخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب: تغليظ تحريم الدماء والأموال والأعراض، ج٣، ص١٣٠٥، رقم: ١٦٧٩. وأخرجه **ابن حبّان في صحيحه**، كتاب: الرهن، باب: الجنايات، ج١٣، ص٣١٢، رقم: ٥٩٧٤.

(٢) أخرجه **الترمذي في سننه**، كتاب: الزهد عن رسول الله، باب: في التوكل على الله، ج٤، ص٣٠٣، رقم: ٢٣٤٦. وقد قال فيه **أبو عيسى الترمذي**: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلاّ من حديث مروان ابن أميّة، ثم ذكر له طريقاً أخرى، وقال بعدها وفي الباب عن أبي الدّرْدَاء. (نظر: الترمذي، **سنن الترمذي**، ج٤، ص٣٠٣). وأخرجه **ابن ماجة في سننه**، كتاب: الزهد، باب: القناعة، ج٣، ص٤٨١، رقم: ٤١٤١. وأخرجه **ابن حبّان في صحيحه**، كتاب: الرقائق، باب: الفقر والزهد والقناعة، ج٢، ص٤٤٥، رقم: ٦٧١.

واستقرار الأمن ووجوده في المجتمع يكفل استمراريّة الحياة كلّها؛ لـ«أنّ **الأمن مادة الحيـــاة، ومصدر استقرارها وتطوّرها**»[١]، كما أنّ استقرار الأمن يحقق للإنسان سعادته ويحمي وجوده، وذلك ضمن إطار المصالح الشرعيّة المعتبرة والْمُصَانة، والتي تتمثّل بحفظ الدين، والنفس، والعرض، والمـــال، والعقل، وفي ضوء ذلك يمكننا إدراك مقدار العناية التي حظي بها مبدأ الأمـــن في ظِـــلِّ التـــشريعات الإسلاميّة، التي جاءت للحَدِّ من العوامل والتحديات المهَدِّدَة للأمن بمختلـــف مظـــاهره وأطيافـــه، كالجرائم الفرديّة، والحروب العدوانيّة، وإشعال نار الهرج والفتن والاضطرابات، وانتشار العديد من صور الإفساد في الأرض، وغير ذلك من المسمّيات الجديدة؛ التي أفرزتها التطوّرات المعاصرة.

ولذا فإنّ تحقيق الأمن مرهون بمكافحة الجريمة، ومنع الظلم، ورد الاعتداء، ومحاربة كلّ مظاهر الإفساد في الأرض، ومن أجل ذلك حرّم الإسلام الاعتداء على حقوق الآخرين، وحرّم الاعتداء على ممتلكاتهم وحريّاتهم، وعالج ذلك بوضع عدد من العقوبات الشرعيّة، فنصّت الشريعة على عقوبـــات شرعيّة للقتل، والسرقة، والزنا، كما نصّت على عقوبات مغلّظة ومشَدَّدة لجريمة الإفساد في الأرض ـــ كما سيرد ـــ ، وذلك نظراً لخطورتها وتهديدها للأمن بكلّ مستوياته الفرديّة والجماعيّة والدوليّة، ولما تشيعه من الفوضى، وعدم الاستقرار، ونشر الذُّعر، وترويع الآمنين، وإزهاق الأرواح والأنفس.

فظاهرة الإفساد في الأرض ليست من صفات المؤمنين المـــتّقين لله ﷻ؛ لأنّ هـــذه الظـــاهرة تتعارض وغاية الاستخلاف الربّانيّ لإنسان، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ **خَلِيفَةً**﴾ [البقرة: ٣٠]، وتنسجم مع رؤية الملائكة لطبيعة هذا الإنسان، ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا **مَنْ يُفْـــسِدُ فِيهَـــا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ** وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [سورة البقرة: ٣٠]، غير أنّ هذه الرؤية التي تحمل اتهام الجنس الإنساني بسفك الدماء والإفساد في الأرض، لم تحظَ بتأيد الله ﷻ لها، وإنّمـــا قُوبِلَـــت باستنكاره ﷻ لها؛ لأنّ الإفساد ليس من طبيعة الإنسان المؤمن المراقب لله سبحانه وتعالى، ولهذا قال ربّ العزة مُجيباً ومنكراً على الملائكة رأيهم في هذا المخلوق ﴿**قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾ [ســـورة البقرة: ٣٠].

ولكن ما يُستفاد من هذا الحوار الذي دار بين ربّ العزّة وبين ملائكته، **أنّ الفساد في الأرض يتعارض مع طبيعة الاستخلاف فيها، ويتناقض مع الأوصاف الحقيقيّة التي ينبغي أنْ تتوفّر في خليفة الله على هذه الأرض**؛ «وهو ما لخصتّه حجّة الملائكة في اعتراضهم على استخلاف الإنسان»[٢]، أو بمعنى آخر في تعليلهم لعدم كفاءة الإنسان لهذا الاستخلاف.

---

(١) الدكتور علي فايز الجحني، **الإرهاب الفهم المفروض للإرهاب المرفوض**، ص٥٩.

(٢) عبد الرحمن الحاج، **الأرض الحرام: المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة**، بحث منشور ضمن: **مجلّة إسلاميّة المعرفة**،مجلة فكريـــة فصلية يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، العدد: ٤٥، شتاء ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٤٧.

ولمزيد من التوضيح حول معنى الإفساد في الأرض، وبيان موقف الشرع منه، لا بدّ من القيام بدراسة استكشافيّة في القرآن الكريم، ترمي إلى الكشف عن الدلالة القرآنيّة لتلك المفردة من خلال الاستعمال القرآني لها، إضافة إلى القيام باستثمار تلك الدلالة في الحكم على الأعمال الإرهابيّة، كعمل ممارسٍ يسعى إلى تحقيق غاياته وأهدافه عن طريق الإفساد في الأرض، بسفك الدماء، وإبادة الجنس البشري، واستحلال الأموال، وهتك الحرمات، وهدم الممتلكات.

تحظى مشتقات الجذر الثلاثي لمفردة «**فسد**» بتواتر كبير في القرآن الكريم، إذ تتكرّر في أكثر من خمسين موضع، وتقترن في معظمها بمفردة «**الأرض**» أو بما هو متصّل بها وتابع لها، وغالباً ما تأتي تلك المشتقات في سياق الإشارة إلى «عمل سَيّءٍ يتمّ فعله عن نيّة وتصميم»[١]، وتأباه الفطرة السليمة للإنسان[٢]، ويحمل في طبيعته نتائج مناقضة لدلالات الإصلاح والاستخلاف والتسخير.

فالإفساد في الأرض «**تعبير قرآنيّ يشمل كلّ أفعال السوء في الأرض**»[٣]؛ أي أنّه يشمل كلّ صورة من صور الاعتداء، والتخريب في الأرض، وإهلاك الحرث والنسل، وهذا ما نجد مصْدَاقَهُ في قوله ﷻ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ۞ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ **لِيُفْسِدَ** فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ **الْفَسَادَ**﴾ [سورة البقرة: ٢٠٤-٢٠٥].

وبمعنى أعمّ وأوضح ينطبق مفهوم الإفساد في الأرض على كلّ عمل من شأنه إلحاق الضرر بالإنسان، أو الحيوان، أو الجماد (البيئة)، أو من شأنه تحقيق المفاسد ودرء المصالح، وعلى هذا تُعدّ الممارسات الإرهابيّة في وقتنا الراهن شكلاً من أشكال الإفساد في الأرض، إذ تمتاز بإهلاك الحرث والنسل، وإتلاف الممتلكات، وإباحة الأموال، وهدر الدماء، وفضلاً عن كلّ ذلك فرض حالة من الهلع والترويع؛ التي تطال كلّ شيء آمن ومستقر.

ولو تتبّعنا آيات القرآن الكريم لوجدنا العديد من الآيات التي تنهى عن الإفساد وتستنكره، وتُحَذِّر من اتخاذه مسلكاً من مسالك التعامل مع الآخر، كما تُحَرِّم الإقدام على أي فعل قد يندرج تحت مُسَمَّى الإفساد في الأرض، وفي ذلك يقول ﷻ: ﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ **وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ**﴾ [سورة الرعد: ٢٥]، وقد يكون الفساد في الأرض «**بالظلم في النفوس، والأموال، وتخريب البلاد**»[٤]، أو «قطع

(١) الدكتور إحسان الهندي، **أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام**، ص١٨٥.

(٢) انظر: الدكتور عبد الله بن إبراهيم بن علي الطريقي، **الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ، ص٤٩.

(٣) عبد الرحمن الحاج، **الأرض الحرام: المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة**، ص٤٦.

(٤) الرازي، **تفسير الرازي**، ج١٩، ص٥٣. وانظر: الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج٦، ص٢١١.

الوصَل **التي بها صلاح العالم ونظامه**»[١]، ويقول ﷻ أيضاً: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ **أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ** فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً﴾ [سورة المائدة:٣٢]، والفساد في الأرض «إنّما يكون بالحرب لله ولرسوله، **وإخافة السبيل**»[٢]، وقد «يُطلَق [الإفساد في الأرض] على **أنواع من الشرّ**»[٣].

وفي هذا المعنى — أيضاً — يقول ربُّنا ﷻ: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ **وَلا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ**﴾ [سورة القصص:٧٧]، ويرى بعض المفسرين أنّ من صور الإفساد في الأرض «الشرك بالله، وقطع الطريق، وقتل الدواب إلاّ لضرورة، وحرق الزرع، **وما يجري مجراه**»[٤]، من صور الإتلاف والتخريب والقتل، فهو «ارتكاب معيّة يتعدّى ضررها، ويطير في الآفاق شررها»[٥].

وإضافة إلى ما سبق هناك نصوص كثيرة جاءت في المعنى ذاته، وفي السياق ذاته، أذكر منها، قوله ﷻ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَاناً وَكُفْراً وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَاراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ **وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ**﴾ [سورة المائدة:٦٤]، وهذا «يدلّ على أنّ الساعي في الأرض بالفساد ممقوت عند الله تعالى»[٦]، منها قوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ **وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ [سورة المائدة:٣٣]،وسأقف مطوّلاً عند هذه الآية في المطلب اللاحق، ومنها أيضاً قوله ﷻ: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا **لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ وَلا فَسَاداً** وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة القصص:٨٣]، وقوله: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَاباً فَوْقَ الْعَذَابِ **بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ**﴾ [سورة النحل:٨٨]، وقوله: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ ۞ وَلا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ ۞ **الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلا يُصْلِحُونَ**﴾ [سورة الشعراء:١٥٠-١٥٢]، وقوله ﷻ في قوم **ثمود**:

---

[١] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل: المسمّى تفسير البيضاوي**، ج١، ص٧٨.

[٢] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج٦، ص٢٠٠. وانظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٢، ص٧٦.

[٣] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٢، ص٧٦. وانظر: البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل: المسمّى تفسير البيضاوي**، ج١، ص٤٨.

[٤] أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، ج٤، ص٢٣٧. وانظر: الآلوسي، **روح المعاني**، ج١، ص٣٠٤. وقريب من هذا المعنى ما ذُكر عند **أبي حيّان الأندلسي** من أنّ هناك أربعةَ أقوال في معنى الإفساد في الأرض: **أحدها**: الكفر والترغيب فيه، وحمل الناس عليه، **الثاني**: إخافة السبيل وقطعه، **والثالث**: نقض العهد، **والرابع**: كلّ معصية تعدّى ضررها إلى غير فاعلها. (انظر: أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، ج١، ص٢٠٧).

[٥] الآلوسي، **روح المعاني**، ج١، ص٣٠٤.

[٦] الرازي، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج١٢، ص٤٩.

﴿فَأَكْثَرُوا فِيهَا **الْفَسَادَ**﴾ [سورة الفجر:١٢]، وقوله في قوم **فرعون**: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ **يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ**﴾ [سورة القصص:٤].

هذه الآيات هي بعض ما جاء في كتاب الله ﷻ، من تحريم الإفساد في الأرض، والتحذير منه، وتوبيخ المفسدين والتشنيع عليهم، والتي تُشير إلى أنّ الإفساد في الأرض يشمل كلّ ممارسَةٍ تُهدّد نعمة الأمن والاستقرار، ويترتّب عليها معصية الله ﷻ، وتتعارض مع حقيقة الاستخلاف الربّاني للإنسان، كقتل الآمنين وسفك دمائهم، وانتهاك أعراضهم وحُرماتهم، واستحلال أموالهم، وهدم عامرهم، ونشر الرعب والخوف في سُبُلِ عيشهم، وغير ذلك من إتلاف الحرث، وإهلاك النسل، والممارَسات التي تتنافى مع سمة الرحمة التي جاءت بها هذه الشريعة، **وكلّ ذلك ينطبق على الأعمال الإرهابيّة في وقتنا الحاضر، سواء أكانت صادرة من الدول أم الأفراد أم الجماعات، بل ربّما كان الإفساد في الأرض يحمل دلالات أوسع وأعم من دلالة الإرهاب، وهذا يعني حُرمة أيّ ممارَسة من شأنها الاعتداء على حقوق وحياة الآخرين، أو من شأنها نشر الرعب والخوف بين الناس، أو بمعنى أشمل حرمة كلّ ممارَسة من شأنها الإفساد في الأرض، بكل صوره وأشكاله ودلالاته.**

وقد أشار **الإمام القرطبي**(١) إلى هذه المعاني في تفسيره لمعنى الإفساد في الأرض بأنّه «**إخافة سُبُلِ عباده المؤمنين به، أو سُبُلِ ذمّتهم، وقطع طُرُقِهم، وأخذ أموالهم ظلماً وعدواناً، والتوثُّب على حُرَمهم فجوراً وفسوقاً**»(٢).

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هناك مَنْ فرَّق بين دلالة الإفساد في الأرض، وبين دلالة العلوّ في القرآن الكريم(٣)، وأنّ الأخيرة هي التي تحمل معاني القتل وسفك الدماء، وذلك خلافاً للأولى، إلاّ أنني لم أجد ما يُؤيّد تلك الرؤية من منظور القرآن الكريم، كما أنّ مَنْ ادّعى تلك الرؤية نفسه لم يُدعّم رؤيته تلك. فإنْ كان مقصوده النفي الكلّي لممارَسة القتل عن ظاهرة الإفساد في الأرض فهذا ما لا يمكن التسليم بصحّته، لا سّما وأنّ الله ﷻ يقول: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ **لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ** وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [سورة البقرة:٢٠٥]، وأمّا إنْ كان المقصود هو إثبات دلالة

---

(١) **الطبري**: (٢٢٤-٣١٠هـ)، هو محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر، المؤرخ المفسر الشهير، ولد في آمل طبرستان، واستوطن بغداد وتوفي بها، وكان أسمر أعين، نحيف الجسم فصيحاً، ومن شدّة ورعه كان قد عُرِض عليه القضاء والمظالم فأبى، وهو من ثقات المؤرخين، قال **ابن الأثير**: أبو جعفر أوثق من نقل التاريخ، وفي تفسيره ما يدل على علم غزير وتحقيق، وكان مجتهداً في أحكام الدين ولا يقلّد أحدا، من كتبه: جامع البيان في تفسير القرآن، واختلاف الفقهاء، وأخبار الرسل والملوك ويُعرَف بتاريخ الطبري. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٦، ص٦٩).

(٢) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج٦، ص٢٢٠-٢٢١.

(٣) انظر: عبد الرحمن الحاج، **الأرض الحرام: المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة**، ص٥٥.

أوسع لمفردة العلو في الأرض، كإفادة معنى القتل الجماعي أو «القتل العام»[(١)]، وإبادة الجنس البشري، أو ما يُعرَف في وقتنا الحالي بالتطهير العرقي الذي ينجم عنه مذابح عشوائيّة ومقابر جماعيّة، فهذا مما يمكن القبول به، وقد يُستَشهد له بفعل **فرعون**، الذي وُصف بأنّ علا في الأرض، وأنّ من مظاهر ذلك العلوّ أنّه قام بقتلٍ جماعيٍّ لكل الأطفال من أبناء قومه، واستحياء للنساء، يقول ﷻ: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ **عَلا فِي الْأَرْضِ** وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ **يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ** إِنَّهُ كَانَ مِنَ **الْمُفْسِدِينَ**﴾ [سورة القصص:٤]، فالعلوّ هو الإسراف في القتل والتنكيل وهو «**البغي والظلم وغلبة المفسدين على المصلحين**»[(٢)].

وعلى هذا فإنّ العلوّ في الأرض، والاستكبار والطغيان فيها يُتَّخذ في بعض الأحيان كـ«وسيلة للإفساد»[(٣)]، ثمّ إنّ الإفساد في الأرض قد يكون سبباً يتحقق من خلاله العلوُّ في الأرض، و«ليس ثمّة علوّاً لا فساد فيه»[(٤)]، وهذا ما يؤكّد عليه قوله ﷻ في حقّ فرعون: ﴿إِنَّهُ كَانَ مِنَ **الْمُفْسِدِينَ**﴾ [سورة القصص:٤]، وذلك بعد أنْ ذكَر علوّه في الأرض، وبعد أنْ أشار لبعض مظاهر ذلك العلوِّ فيها.

أخيراً «إنّ العلوّ في الأرض والفساد فيها، هما نقيض الاستخلاف، وهما مَاْ يحرم فاعليهما النجاة في الآخرة: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ **عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ وَلا فَسَاداً** وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة القصص:٨٣]»[(٥)].

المطلب الثاني: جريمة الحرابة والتأصيل الشرعي لظاهرة الإرهاب

استند فقهاء الشريعة في تأصيل مسألة «**الحرابة**» ـــ أو ما يُسمّيه بعضٌ منهم[(٦)] «**أحكام قطع الطريق**» ـــ إلى جملة من النصوص القرآنيّة والنبويّة، ويُعَدّ من أهمّها قوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة المائدة:٣٣].

---

(١) عبد الرحمن الحاج، **الأرض الحرام: المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة**، ص٤٨.

(٢) النسفي، **مدارك التأويل وحقائق التنزيل**، ج٢، ص٤٤٤.

(٣) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط٧، ١٩٧٨م، ج٤، ص٢٢١٣.

(٤) عبد الرحمن الحاج، **الأرض الحرام: المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة**، ص٥٥.

(٥) عبد الرحمن الحاج، **الأرض الحرام: المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة**، ص٥٦.

(٦) انظر: ص٨٦.

ولئن كان مصطلح «الإفساد» ذو دلالة شاملة لكل مظاهر العبث بنعم الله ﷻ، وإحالتها من مصدر نفع واستمرار للحياة، إلى مصدر خطورة وضرر يُهدِّد الأمن والاستقرار، فإنّ مصطلح «الحرابة» ــ في العرف الفقهي ــ محدَّد الدلالة بفضاءٍ محصورٍ بمعاني القتل والإخافة؛ اللّذين غالباً ما يهدفان إلى الحصول على المال (السرقة الكبرى).

وهذا لا يعني أنّ مفهوم الحرابة ــ عند الفقهاء ــ ينحصر بالأعمال التي تهدف إلى السرقة أو الحصول على المال، وبالتالي تنعدم الاستفادة منها في الكشف عن حكم الممارسات الإرهابيّة، ذات الأهداف غير الاقتصاديّة، وإنّما يعني أولويّة السرقة كهدف من أهدافها، وأنّها مِنْ أهمِّ، بل من أول تلك الأهداف التي تسعى إلى تحقيقها الممارسات الحرابيّة.

وهنا يرد السؤال الأهم، وهو هل الممارسات والأعمال التي تناولها الفقهاء في دراستهم لمفهوم الحرابة وبعض الأحكام المتعلّقة بها، ذُكرت على سبيل الحصر والتقيد؟ أمْ أنّها جاءت على سبيل ذِكْرِ المثال الْمُتَأَثِّر بالظرف التاريخي والحالة المجتمعيّة السائدة؟.

وبصيغة أخرى هل استوعبت التعريفات الفقهيّة لظاهرة الحرابة كل الحالات والممارسات التي يمكن أنْ تشملها الدلالة القرآنيّة للآية السابقة؟ أمْ أنّ تلك التعريفات لا تعدو أنْ تكون استقراءً للممارسات التي عاشها الفقهاء في مجتمعهم؟ ثمّ هل مفهوم الحرابة ومضمونها ينطبق على الحالات والصور التي ظهرت نتيجة للتطورات التكنولوجيّة، والمتغيّرات الحياتيّة الحاصلة في مختلف الحقول المعرفيّة؟، لاسيّما وأنّها أصبحت من أهم سمات وقتنا الرّاهن.

قد يبدو للبعض وللوهلة الأولى أنّ مفهوم الحرابة عند الفقهاء ينطبق تماما على ما هو شائع من الأعمال الإرهابيّة[١]، بيد أنّ مراجعة سريعة لمفهوم الحرابة في المدوّنات الفقهيّة كفيلة بالكشف عن نقاط الالتقاء والافتراق بين كلّ من الظاهرتين[٢]، وكفيلة أيضاً بتوضيح الممارسات والحالات المحدّدة التي ينطبق عليها مفهوم الحرابة، وهذا الكلام لا يتنافى مع الرؤية القرآنيّة لمفهوم الحرابة والتي قد تتسّع لتشمل حالات لم يتمّ التعرّض لها عند الفقهاء كما سنرى.

(١) ربّما ظن ذلك بعض الباحثين، وراح يدرس ظاهرة الحرابة في الفقه الإسلامي بتفاصيلها وجزئيّاتها المفصّلة والمطوّلة، مستبدلاً لفظ الحرابة بلفظ الإرهاب، دون أنْ يكلّف نفسه عناء البحث عن نقاط الاختلاف تلك، أو حتى البحث في الحالات والممارسات الإرهابيّة التي لا يمكن أنْ تنضوي تحت مسمّى الحرابة، والتي ترجع ربّما إلى طبيعة العلاقة بين العالم الإسلامي والعالم غير الإسلامي، أو حتى إلى غيرها من المسائل الأخرى، وممن وقع بهذا التعميم والخطأ الرائد: **سعد عبد الرحمن عبد الله الجبرين**، الذي توسّع بدراسة الحرابة وجزئيّاتها وتفاصيلها الفقهيّة، حتى كادت تطغى على موقف الشريعة من الظاهرة الإرهابية التي هي محلّ الدراسة والبحث. (للاستزادة حول ذلك انظر: سعد عبد الرحمن عبد الله الجبرين، **الإرهاب الدولي: نظرة الشريعة الإسلاميّة إليه ومنهجها في مواجهته**، ص١٤٨ وما بعدها).

(٢) سبق وأنْ درست ذلك، وللتوسع انظر: ص٨٩.

سبق وأنْ ذكرت بعض التعريفات الفقهيّة الخاصّة بمفردة الحرابة، والنقطة المهمّة التي تُستَخلَص من تلك التعريفات، والتي تعنينا في هذه الفقرة، أنّه ثمّة اتجاهين في تلك التعريفات:

الاتجاه الأول: وقد تبنّى أصحابه رؤية موسّعة لمفهوم تلك الجريمة، متجاوزين خصوصيّة السبب المحيط بالنص القرآني المؤصّل لهذه المسألة، ومضيفين لمفردة الحرابة بُعداً شموليّاً في الدلالة والمعنى، ولكن هذا لا ينفي أنّهم على مستوى التوظيف والتطبيق غالباً ما يقتصرون في دراستهم لجريمة الحرابة على الجانب المالي (السرقة من خلال قطع الطريق).

وأمّا **الاتجاه الثاني:** فقد اتسم في تعريفه لجريمة الحرابة بطابع التضييق، والركون إلى خصوصيّة السبب، متأثّراً ــ ربّما ــ بوقائع حال ظهرت ضمن محيط وظروف مجتمعيّة خاصّة[١].

ولكن هذا لا يعني الانتقاص من أهميّة تلك التعريفات والاجتهادات الفقهيّة المنبثقة عن الخطاب الإلهي، أو حتى عدم الاستفادة منها، والتنكُّر لدورها في تفعيل عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة الخاصّة بموضوع الدراسة (الممارسات الإرهابيّة)، وإنّما يعني أنّ الفقهاء اقتصروا على حالات محدّدة انسجاماً منهم مع الواقع الذي دعا إلى توضيح حكم الشرع في تلك الحالات الحادثة، وهم بذلك كانوا أوفياءَ لواقعهم ولمعطياته الخاصّة، ومعلومٌ أنّ هذا ينطبق على العديد من المسائل والقضايا؛ التي تناولها الفقهاء في مدوّناتهم؛ والتي يتجلّى فيها تأثير بيئتهم وعصرهم بشكل لا يمكن تجاهله.

وانطلاقاً من ذلك يمكن القول بأنّ ظاهرة الحرابة التي تحدّثت عنها الآية القرآنيّة السابقة قادرة على استيعاب الحالات المتغيِّرَة والمستجدّة في وقتنا الرّاهن، ثمّ إنّها تصدق على كثير من صور العنف غير المشروع، والتي تنتشر في مجتمعنا الحالي بشكل كبير، وقد ألمحت إلى ما يُدعِّم هذه الرؤية في المطلب السابق، وذلك عندما درست مفردة الإفساد؛ التي وردت في الآية الخاصّة بمصطلح الحرابة، **لاسيّما إنْ لوحظت حالة الاقتران المنصوص عليها في «آية الحرابة» ــ إنْ صحّت التسمية ــ، بين تحريم محاربة الله، ومحاربة رسوله ﷺ، وبين تحريم السعي في الأرض فساداً.**

وفي سياق الاستفادة من الدلالة التشريعيّة لآية الحرابة، لابدّ من التأكيد على عدم الارتهان إلى خصوصيّة سبب نزولها، أو حتى الركون إلى أيّ نقاشٍ من شأنه أنْ يؤدّي إلى تحجيم دلالتها التشريعيّة أو المفاهيميّة[٢]؛ وهذا يعني الحرص على ضرورة الانطلاق من رؤية **الإمام الرازي**؛ التي تَنُصّ على أنّ

---

(١) انظر: ص٨٦ وما بعدها.

(٢) للتوسّع في مختلف تلك الروايات، التي ذُكِرَت كسبب من أسباب نزول تلك الآية، انظر: علي بن أحمد الواحدي، **أسباب النزول**، ص١٥٩. والقرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٦، ص١٤٥-١٤٧. والطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج٦، ص٢٠٥ وما بعدها. وابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٢، ص٧٦-٨٠. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **التفسير المنير**، ج٦، ص١٦٢.

أقصى ما يمكن أنْ يقال في هذا السياق أنّ: «**العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب**»[١]؛ لأنّ ذلك سيمنح الدلالة الفقهيّة الخاصّة للآية بُعداً عاماً، وسيضيف لمفهوم الحرابة دلالةً تشريعيّة واسعة، بحيث يمكن استثمارها والاعتماد عليها عند أي محاولة لاستجلاء حكم الشرع في المسائل والقضايا المستجدّة، والتي يمكن أن تنضوي تحت الدلالة القرآنيّة العامّة لآية الحرابة، كالسؤال عن موقف الشرع من الممارَسات التي تقوم بها «**عصابات المافيا**»، أو «**الجماعات والمنظّمات العنصريّة**»، أو غيرها من الممارَسات والأعمال التي تُعدّ وليدةً لعصرنا الحالي، أو حتى العصور والأوقات اللاحقة.

وفي هذا الإطار لا حاجة للتأكيد على أنّ الإرهاب يُعدّ في مقدّمة الممارَسات المنْتَشِرَة تلك، سواء من حيث خطورتها وعِظَمِ آثارها، أو من حيث سعة انتشارها وذيوعها، ثمّ إنّ هذه الظاهرة تتكيّف في العديد من صورها بجريمة الحرابة، لاسيّما إنْ استحضرنا التصوّر القرآني لها، أو بمعنى آخر إنْ أخذنا بدلالتها القرآنيّة العامة، التي تعني فيما تعنيه إفساد الأمن، والخروج على المجتمع بقوّة السلاح، وإخافة الآمنين من المسلمين، والآمنين بأمان المسلمين، وترويعهم وتعريض حياتهم وحريّاتهم وأمنهم للخطر، وما ينجم عن ذلك من استباحةٍ للدماء البريئة، وقتلٍ للأنفس المعصومة دونما وجه حقّ، وهتكٍ للأعراض المصانة، واستحلالٍ للممتلكات والأموال المُحَرَّمة، وهتكٍ للمنشآت والمصالح العامّة التي لا غنى للناس عنها، وزعزعةٍ للأمن والاستقرار، ونشرٍ للفوضى والفساد وكلّ مظاهر الإجرام والحرابة المتعارضة مع تعاليم الشريعة ومبادئها وقيمها الإنسانيّة السمحة.

ونظراً لخطورة تلك الآثار الإجراميّة الناجمة عن الممارسات الحرابيّة، والتي تتفق معها الممارسات الإرهابيّة في كثير من أشكالها وصورها، وجدنا الخطاب القرآني في آية الحرابة يُشدّد في العقوبة المقدّرة في حق مرتكب تلك الجرائم، وربّما كان الهدف من ذلك أنْ تتناسب تلك العقوبة مع حجم وخطورة الإفساد الحاصل نتيجةً لتلك الجريمة، وهو ما دفع بعض العلماء إلى القول بأنّ «**القتل هنا** [أي المقرَّر كعقوبة شرعيّة على تلك الجريمة] **ليس على مجرّد القتل** [أي الحاصل نتيجة لتلك الجريمة]، **وإنّما هو على الفساد العام**»[٢]، ومعلوم أنّ هذا الفساد العام؛ والذي أشرت إلى بعض

---

(١) وقد جاء استشهاد **الإمام الرازي** بهذه القاعدة الفقهيّة في سياق تفسيره لآية الحرابة، والاختلاف الذي دار حول خصوص دلالتها وعمومه، أو بمعنى آخر أثناء عرضه للاختلاف الذي دار حول حصرها في فئة خاصّة دون أُخرى، كالقول بأنّها نزلت في حقّ الكفّار، أو أنّها نزلت في قبيلة معيّنة، أو في حق المرتدّين من المسلمين أو العاصين منهم، أو إلى ما هنالك من الاحتمالات الواردة عند علماء التفسير، وللإطلاع على قول **الإمام الرازي**، وعلى تفاصيل تلك القاعدة الفقهيّة، انظر: الرازي، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج١١، ص٢٢١. والدكتور عماد الدين الرشيد، **أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص**، دار الشهاب، دمشق، دط، ١٤٢٠هـ، ص٣٩٢ وما بعدها.

(٢) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٦، ص١٥٢.

مظاهره وصوره منذ قليل، **أكثر ما يتجلّى بالممارسات الإرهابيّة المنتشرة في عصرنا الرّاهن، وربّما بات الإقرار بذلك من بديهيّات القول.**

ويزداد هذا الأمر وضوحاً عند ملاحظة العلاقة بين ماهيّة الفعل الإجرامي المحرَّم بِنَصٍّ آية الحرابة، وبين الجزاء العقابي المنصوص عليه في ذات الآية، كمواجهة بالغة الشدَّة والقسوة؛ لأنّ ذلك سيكشف عن الغاية التي غُلِّظَت لأجلها العقوبة، وسيؤكِّد على أنّ الدلالة التشريعيّة لتلك الآية لا تقتصر على جريمة الحرابة بدلالتها الفقهيّة الخاصّة، وهذا يعني عدم الوقوف على البُعد المالي (السرقة)، المركوز في جريمة الحرابة عند الفقهاء.

وإنْ علمنا أنّ العقوبة المقدّر لجريمة السرقة مهما بلغت ـــ منفردة وبعيدة عن السبب الحقيقي لتغليظ العقوبة في جريمة الحرابة _ لا يمكن أنْ تصل حدّ العقوبة المنصوص عليها في آية الحرابة، من إزهاق الروح، أو الصلب، أو قطع اليد والرجل معاً، فعندها لابد من البحث عن العلّة الحقيقيّة الكامنة خلف تغليظ عقوبة تلك الجريمة ـــ كالإفساد العام ـــ، للوصول من وراء ذلك إلى طبيعة الفعل الإجرامي المحَرَّم، ومدى انطباقه على الممارسات الإجراميّة المستجدّة.

وعلى هذا الأساس فإنّ ملاحظة تغليظ العقوبة في هذه الآية، بما لا يتفّق مع كلٍّ من جريمة القتل في الحالات الطبيعيّة، أو السرقة كذلك، سيضعنا أمام جريمة تتجاوز في خطورتها وتأثيرها مجرّد قتل النفس، أو سرقة المال، لتتكافأ في عِظَمِها قسوة العقوبة المفروضة، ولتبلُغ في حجمها مكنونات الخطاب القرآني المعبّر عن الجريمة، وهو قوله ﷻ في آية الحرابة: ﴿**يُحَارِبُونَ** اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ **فَسَاداً**﴾ [سورة المائدة:٣٣].

وبهذا المعنى يمكن الحديث عن جريمة ذات أبعاد متعدّدة وأشكالٍ وآثارٍ مختلفة، **لا يمكن حصرها ضمن إطارٍ تفسيريٍّ واحد، سواء على المستوى الدلالي (المفهوم)، أم على المستوى التطبيقي الممارس،** وهذا يعني أنْ يَتسِّع التعبير القرآني ليشمل كلّ التصرفات المؤدّية إلى محاربة الله، ومحاربة رسوله ﷺ، وليعُمَّ أيضاً كلّ الممارسات المؤدية إلى العبث في مظاهر الأمن والإصلاح، بما تشتمل عليه من مظاهرِ الرعب والترويع، وإهلاك الحرث والنسل، وإراقة الدماء، وممارسة مختلف أشكال التخريب والقتل الهادف إلى نشر الذُّعر، وإشاعة الفوضى، وتقويض دعائم الأمن والاستقرار، وغير ذلك من صور الإفساد في الأرض، التي عبّر عن بعض صورها قوله ﷻ في حقِّ **فرعون**: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ **يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ**﴾ [سورة القصص: ٤]، فقد أشار البيان الإلهي في هذه الآية إلى أنّ الممارسات التي قام بها **فرعون،** من إراقة الدماء والتعدي على الآخرين؛ لإشاعة الخوف بين رعاياه، وسلب الأمن منهم، كانت سبباً في وصفه بـ﴿**إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ**﴾، وبهذا يمكن القول بأنّ آية الحرابة تشمل في دلالتها التشريعيّة

كلٍّ من الممارسات الحرابيّة، بدلالتها الفقهيّة الخاصّة، إضافةً إلى العديد من الممارسات الإرهابيّة المنتشرة في وقتنا الرّاهن، كما أنّها تشمل كلّ الممارسات الإجراميّة التي قد تظهر في مراحل زمنيّة لاحقة، بصورةٍ وماهيّةٍ تندرج تحت الدلالة القرآنيّة في هذه الآية.

ويتأكّد هذا المعنى أكثر إنْ علمنا أنّ الممارسات الإرهابيّة في وقتنا الراهن، تفوق في خطورتها وضررها تلك الممارسات التي تحدّث عنها الفقهاء استناداً إلى دلالة آية الحرابة، أو حتى تلك الأعمال التي عُدَّت سبباً لنزول هذه الآية ــ كما أشرت ــ، وذلك بصرف النظر عن تفاصيل تلك الأسباب.

وما يذكره بعض العلماء من أنّ العقوبة في هذه الآية «تَغَلَّظَت لتَغَلُّظ سببها، وهو **تفويت الأمن على التناهي بالقتل** وأخذ المال»[1]، المتحقق عندهم في الممارسات الحرابيّة أو قطع الطريق، ربّما كان أعظم وأشدّ تحقُّقاً في الممارسات الإرهابيّة، خصوصاً وأنّ تلك الأخيرة تحقق غاياتها باستخدام وسائل وأساليب تفوق في ضررها وخطورة آثارها، كلَّ ممارسةٍ كانت معروفة عند فقهاء الشريعة القدامى، إذ تسعى إلى تحقيق أهدفها من خلال ممارسةِ أشكالٍ وصورٍ متعدِّدة من الاعتداء والتخريب والتدمير والقتل العشوائي، الذي يذهب ضحيّته من الأبرياء ما يزيد مئات الأضعاف عما يتسبب به قطع الطريق أو سرقة المال، كما تنشر من آثار الإفساد والفزع والترويع بين الآمنين ما هو أضعاف تلك الآثار الناتجة عن الجريمة الحرابيّة بالمعنى الفقهي المحدود لها.

وأيّاً ما يكن الأمر فإنّ **عموم النص القرآني**، أو الدلالة القرآنية العامّة لآية الحرابة، ربّما لم تكن غائبة ــ إلى حدّ جزئيٍّ ما ــ عن رؤية بعض المفسِّرين، **كالإمام الرازي**؛ الذي عرّف المحارب بعبارة يُلحظ فيها جانب العموم، وقد جاء ذلك في قوله: «**المحاربون في هذه الآية** [المقصود آية الحرابة] **هم القوم الذين يجتمعون ولديهم منعة ممن أرادهم؛ بسبب أنّهم يحمي بعضهم بعضا، ويقصدون المسلمين في أرواحهم ودمائهم**»[2]، وكلّ هذا يؤكّد على أنّ الكثير من الأعمال الإرهابيّة المنتشِرة في وقتنا الرّاهن يتقرَّرُ حكمها من خلال الدلالة التشريعيّة المستفادة من آية الحرابة.

وفي هذا السياق قد يُستفاد من بعض العبارات الواردة عند الفقهاء، سواء ما جاء منها بصيغة إيمائيّة تَدُلُّ على معنىً من معاني العموم، وهي ما يمكن الاستدلال بها بمنطق الاستئناس والتأييد، أم ما جاء منها بصيغةٍ صريحةٍ ومؤكِّدةٍ على تأثير المتغيّرات الزمانيّة في هذه المسألة، دون الإشارة إلى تفاصيل ذلك المتغيِّر، وهو ما نجده في بعض النصوص الفقهيّة المستَحضِرة ــ ولو على المستوى

(١) علي بن أبي بكر المرغيناني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٥٠. وانظر: ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص١٨٠. وزين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص٧٣. وعبد الرحمن بن محمد بن سليمان، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، ج١، ص٦٢٩.

(٢) الرازي، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج١١، ص٢٢١.

النظري ـــ لإمكانيّة إدراج أيّ من الممارسات الحرابيّة المستجدّة، التي قد تتوالد ضـــمن مجتمعـــات خاصّة، وحالات وظروف مختلفة.

ربّما كان أكثر النصوص تعبيراً عن المراد ما جاء عند **ابن حزم** في قوله المشار إليه ســـابقاً[١]، والذي رأى فيه أنّ **المحارب** هو «المكابر المخيف لأهل الطريق، المفسد في سبيل الأرض، سواء بسلاح، أو بلا سلاح أصلاً، سواء ليلاً، أو نهاراً، في مصر، أو في فلاة (...) منقطعين في الصحراء، أو أهـــل قرية سكاناً في دورهم، أو أهل حصن كذلك، أو أهل مدينة عظيمة، أو غير عظيمة كذلك، واحداً كان، أو أكثر، كلّ من حارب المار، وأخاف السبيل بقتل نفس، أو أخذ مال أو لجراحة أو لانتهاك فرج، فهو محارب، عليه وعليهم ـــ كثروا أو قلّوا ـــ حكم المحاربين في الآية، **لأنّ الله لم يخصّ شيئاً من الوجوه**» [٢].

ونلحظ المعنى ذاته عند عدد من المفسرين **كالشوكاني** الذي قال لا اعتبار بخصوص السبب في هذه الآية وإنّما العبرة بعموم اللفظ فيها[٣]، وأنّ الإفساد في الأرض هو فعل «يصدق على كل مـــن وقع منه ذلك سواء أكان مسلماً أو كافراً في مصر وغير مصر، في كل قليل وكثير وجليل وحقير»[٤]، ثمّ رأى أنّ حكم الله في صور الإفساد بدلالتها العامة إنّما «هو ما ورد في هذه الآية [أي آية الحرابة] من القتل والصلب أو قطع الأيدي والأرجل من خلاف، أو النفي في الأرض، ولكن لا يكون هـــذا حكم من فعل أي ذنب من الذنوب، **بل من كان ذنبه هو التعدي على دماء العباد وأموالهم فيما عدا ما قد ورد له حكم غير هذا الحكم في كتاب الله أو سنة رسوله كالسرقة وما يجب فيه القصاص**»[٥].

ثمّ إنّ هذا العموم في دلالة الحرابة نجده في بعض عبارات **المالكيّة، وذلك** كقولهم بأنّ وصـــف الحرابة يشمل كلّ «من قطع الطريق على الناس، **ومنعهم من السلوك فيها، وإنْ لم يقصد أخذ المـــال،** على وجهٍ يتعذّر معه الغوث»[٦]، وبمعنى أعم «كل من قطع الطريق، **وأخاف النـــاس**»[٧]، هـــو مـــن المحاربين لله ورسوله، وهو من الساعين في الأرض بالفساد، وممن شملهم البيان الإلهيّ في آية الحرابة.

---

(١) انظر: ص٨٩.

(٢) علي بن أحمد بن حزم، **المحلّى**، ج١١، ص٣٠٨.

(٣) انظر: الشوكاني، **فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ج٢، ص٤٠.

(٤) **م ن**، ج٢، ص٤٠-٤١.

(٥) **م ن**، ج٢، ص٤٠-٤١.

(٦) الحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ج٨، ٤٢٨. وانظر: أحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير**، ج٤، ص٢٦٠، ويوسف بن عبد الله النمري القرطبي، **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي**، ص٥٨٢. ومحمد عليش، **منح الجليل شـــرح مختصر سيدي خليل**، ج٩، ص٣٣٦، والأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج٢، ص٢٩٤.

(٧) المواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج٨، ص٤٢٧.

ويوافقهم في هذه الرؤية ــ كما سبق وأشرت ــ جُلّ فقهاء **الشافعيّة**، وذلك عندما عرَّفوا الحرابة بـ«البروز **لأخذ المال أو لقتل أو إرهاب** مكابرة اعتماداً على الشوكة مع البعد عن الغوث»[١]، وعندما عرّفوا أيضاً قاطع الطريق بكلّ «**من شهر السلاح، وأخاف الطريق، في مصر أو بريّة**»[٢].

مما لا شك فيه أنّ رؤية **المالكيّة** هذه، مع مَنْ وافقهم مِنَ **الشافعيّة** أضافت للمعنى الفقهي الخاص بالمفردة شموليّة في الدلالة والمعنى، لكنّها في نفس الوقت لم تتحرّر من قيود الواقع، أو حتى من التأثّر بمعطياته ــ وهذا لا يعني الانتقاص من أهميّتها كما قلت سابقاً ــ، ويتجلّى هذا الأمر في التأكيد على حصر المسألة فيما يُعرف بقطع الطريق على المسافرين أو المارّة، وذلك عندما تتحصّن عصابة من قطّاع الطرق في مكان ما من طُرقات الناس، أو من أماكن أسفارهم، ومعلومُ أنّ هذه الصورة هي شكل من الأشكال الإجراميّة، التي كانت مُشتَهِرةً في الأزمنة السابقة.

وعليه فإنّ من أهم الملامح المميِّزَة لجريمة الحرابة عند الفقهاء، استخدام العنف بهدف الاستيلاء على المال، ويتجلّى ذلك ضمن صورة محدّدة، هي قطع الطريق العام على المارَّة والمسافرين؛ **وهذا يعني أنّ الحرابة هي ممارَسَةٌ للأعمال غير المشروعة من القتلِ والضربِ والإرعابِ (الإرهاب)، ونشرِ الذُّعر والخوف بين الآمنين، وتهديد الأمن والاستقرار العامَّيْن**، وكلّ ذلك يجعل منها الجريمة المشابهة إلى حدّ كبير لمعظم الممارسات الإرهابيّة المنتشرة في وقتنا الرّاهن، لاسيّما إنْ لُوحِظَت ــ كما قلت سابقاً ــ تلك الآثار الناجمة عن كلٍّ من الجريمتين، كمظاهر الرعب والفزع والقتل والاعتداء الذي يطال الأبرياء والآمنين، وهي النقطة الأهم التي تجعل منها الجريمة المشابه لجريمة الحرابة والمشمولة ضمن الدلالة القرآنيّة لآية الحرابة، وفي الوقت نفسه هي النقطة التي تَفْرِقُها عن غيرها من الممارسات المشروعة كالجهاد الإسلامي ــ في بعض مظاهره ــ، أو حقّ الدفاع والمقاومة ضد المعتدي.

ثُمَّ لو ابتعدنا قليلاً عن صخب التجاذبات الفقهيّة تلك، واحتكمنا إلى الآية القرآنيّة التي استند إليها الفقهاء في بناء رؤيتهم لجريمة الحرابة، **لَتَأَكَّد لنا أنّ الدلالة التشريعيّة للآية تَعُمُّ الكثير من الممارسات المؤدية إلى ترهيب الأبرياء وسفك دمائهم، وإتلاف أموالهم وممتلكاتهم، واستحلال قتالهم وقتلهم، تنفيذاً لمشاريع عدوانيّة وأهداف غير مشروعة**، وأمّا اقتصار الفقهاء على حالة أو صورة محدّدة من تلك الصور الكثيرة التي قد تشملها الآية، فإنّما مَرَدّه إلى الوقائع التاريخيّة والمعطيات الزمنيّة السائدة في عصرهم، وبالتالي فإنّ عدم ذِكرِهم لكلّ صور العنف التي يمكن أنْ تنطوي تحت دلالة الآية، إنّما هو من قبيل عدم اشتهارها وشيوعها عندهم.

---

(١) الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٢. وانظر: ابن حجر، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١١، ص٤٩٨. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٢٣.

(٢) الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٥، ص٤٤٨.

وفي هذا الإطار يمكن القول بأنّ الخطاب القرآني في آية الحرابة يشمل كلّ صورةٍ من صور العنف العدواني، المؤدِّي إلى ترويع الناس وإلقاء الرعب في نفوسهم، وذلك من خلال تعريض حياتهم وأمنهم وممتلكاتهم ــ العامّة والخاصّة ــ للخطر والزوال.

ومن خلال ما تقدّم أخلُصُ إلى أنّ الكثير من الأعمال الإرهابيّة المنتشرة في زماننا، تعدّ من أخطر مظاهر الحرابة أو الإفساد في الأرض الواردة في قوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً﴾ [سورة المائدة: ٣٣]، خصوصاً وأنّ كلاً من الإفساد في الأرض، والأعمال الإرهابيّة، يقومان على الاعتداء على الأبرياء وإزهاق أرواحهم دونما حقّ مشروع، فضلاً عن إفساد حقوقهم ومصادرِ عيْشِهِم، ونشر الرّعب بينهم دونما ذنب ارتكبوه، وقدّ أكّد **الإمام الآلوسي** ذلك المعنى عندما **رأى أنّ الإفساد يشمل كلّ ممارسةٍ «يتعدّى ضررها، ويطير في الآفاق شررها»**[١].

وعلى هذا الأساس تطبّق كلّ عقوبة من العقوبات المذكورة في هذه الآية، ﴿أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة المائدة:٣٣]، على مرتكبي الأعمال الإرهابيّة[٢] المتسبّبة في إزهاق الأرواح وإتلاف الممتلكات، وإثارة الخوف بين الآمنين، ولكني لن أخوض في الاختلافات الفقهيّة المتعلّقة بخصوص تطبيق تلك العقوبات، وكيفيّة ذلك، وهل تطبيقها شُرِع على التخيير، بأنْ يعود الأمر إلى الحاكم، فينفّذ منها ما يراه مناسباً، أم أنّ الأمر متعيّن ومحدّد، بحيث أنّ لكل حالةٍ، أو جريمةٍ عقوبة معيّنة من تلك العقوبات المنصوص عليها، وهذا فضلاً عن التفاصيل والجزئيّات الأخرى، والتي أكثر الفقهاء من دراستها والتوّسع فيها[٣]، حتى كان فيما ذكروه غنىً عن أيّ إعادةٍ أو إطالة، ولذا أكتفي في الإشارة إليهم دون أيّ تفاصيل لن تضيف للبحث أيّ فائدة سوى الإطالة.

---

(١) الآلوسي، **روح المعاني**، ج١، ص٣٠٤.

(٢) وقد مال إلى ذلك عدد من العلماء المعاصرين، كأستاذنا الدكتور **وهبة الزحيلي**، الذي تحدّث عن بعض الفئات التي تمارس الأعمال الإرهابية والتخريبيّة في البلاد الإسلاميّة، وفي معرض حديثه ذلك استشهد بآية الحرابة ثمّ أسقطها على أصحاب تلك الممارسات قائلاً أنّ: «هؤلاء المخرِّبون والمفسدون ينطبق عليهم عقوبة هذه الجريمة [يقصد جريمة الحرابة] تماماً من غير تردد ولا حرج ولا شفقة أو تخاذل أو إرجاء»، ورأى أنّ «هذه العقوبة هي العقوبة العادلة؛ لردع هؤلاء المجرمين، وقمع المفسدين في الأرض واستئصال شأفتهم، والقضاء على فسادهم»، ثُمَّ إنّه ذهب إلى أبعد من ذلك عندما تحدث عن المخربين أو الإرهابيين وقال بأنّه: «إذا تعذّر القبض عليهم، فلا مانع من قصف أوكارهم، وتدمير مخابئهم، ونصب كمائن لهم، وملاحقتهم أو مطاردتهم بالسلاح حيث ذهبوا وأينما تسللوا». (أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **التفجيرات والتهديدات التي تواجه الآمنين: أسبابها وآثارها حكمها الشرعي ووسائل الوقاية منها**، بحث مقدّم للمجمع الفقهي الإسلامي، مكّة المكرّمة، الدورة السابعة عشر، ص٦. وحول بعض الآراء المشابهة انظر: سعد عبد الرحمن الجبرين، **الإرهاب الدولي: نظرة الشريعة الإسلاميّة إليه ومنهجها في مواجهته**، ص١٥٦).

(٣) وللتوسع حول تلك الأحكام انظر: ابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص١١٤. والمرغيناني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٤٩. والكاساني، **بدائع الصنائع في ترتب الشرائع**، ج٦، ص٥٠ وما بعدها. وأحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب**

ولكن ربّما يجدر التنبيه إلى نقطة واحدة أشار إليها فقهاء **المالكيّة** أثناء حديثهم عن تطبيق العقوبة المقدّرة لجريمة الحرابة، أو الإفساد في الأرض، فقد رأى **المالكيّة** أنّ المفسد في الأرض أو قاطع الطريق (الإرهابي) إنْ قام بالقتل وجب قتله في كلّ الأحوال، سواء قُرِن القتل بالصلب أم لم يُقرَن، وسواء أكان المقتول مسلماً، أم كان كافراً، وهذا يعني أنّهم لم يفرّقوا في تطبيق العقوبة على الجاني المسلم إنْ كان الضحيّة في جريمته من المسلمين أم من غيرهم، ولهذه الرؤية دلالتها التشريعيّة الخاصّة كما نعلم، لاسيّما في تأصيل الصور المستجدّة والمشابهة لجريمة الحرابة عند الفقهاء، كظاهرة الإرهاب المنتشرة في وقتنا المعاصر.

وللتعبير عن رؤية **المالكيّة** تلك جاء في **منح الجليل** أنّ المحارب إنْ قتل «(يجب) أي يَتَعَيَّن (قتله) أي المحارب إنْ قتل مسلماً حرّاً، بل (ولو بـ) قَتْلِ (كافرٍ) أو عبدٍ لأنّه ليس قصاصاً، بل **للتناهي عن الإفساد في الأرض**»[١]، وقد نجد ما يُدَعّم هذه الرؤية في كلّ ما سبق الحديث عنه، من حرمة الدم الإنساني، وضرورة صيانته، ومكانته في التعاليم الدينيّة، وخصوصاً تلك الدماءِ المحرَّمةِ والمحقونةِ من أي هدرٍ غيرِ مُحقٍّ.

أخيراً لابدّ من الإشارة إلى أمر هو من الأهمّية بمكان، وهو الانتباه إلى أنّ الأعمال التي يشملها البيان الإلهي في آية الحرابة، أو التي تماثل جريمة الحرابة عند الفقهاء، إنّما هي تلك الأعمال الإجراميّة التي قد تصدر عن بعض المسلمين، وبمعنى أوضح أنّ ما ذُكِر في هذه الآية من أحكام تشريعيّة، مترتّبٌ على كل محارِبٍ لله ورسوله ومُنفِّذٍ لألوان الفساد والاعتداء ممن ينتسبون للإسلام ويدينون بمبادئه، وبالتالي فإنّ القول بعموم الآية لتشمل المسلمين وغيرهم من الكافرين قول مرجوح، وسياق آية الحرابة مع الآية التي جاءت بعدها هو الذي يُرَجِّح ذلك، وهو ما ذكَرَه عدد من علماء التفسير وعلماء الفقه، مستندين إلى دلالة الآية المنصوص عليها في قوله ﷻ: ﴿**إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا** عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة المائدة: ٣٤]، إذ المقصود منها قبول التوبة من كلّ محاربٍ الله ورسوله، ومن كلِّ مفسد في الأرض (في المعنى الفقهي قُطَّاع الطريق)، وتقييد ذلك القبول

المسالك: على الشرح الصغير، ج٤، ص٢٦٢-٢٦٤. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٢٤. والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٣ وما بعدها. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١١، ص٤٩٩ وما بعدها. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٦، ص٢٦٢-٢٦٦. ومحمد بن عبد الله الزركشي، **شرح الزركشي على مختصر الخرقي**، ج٦، ص٣٦٥ وما بعدها. وابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص٨٢-٨٣. والمرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، ج١٠، ص٢٩٢ وما بعدها. وابن رشد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج٢، ص٣٧٣-٣٧٤. وسعد عبد الرحمن الجبرين، **الإرهاب الدولي: نظرة الشريعة الإسلاميّة إليه ومنهجها في مواجهته**، ص١٥٨ وما بعدها.

[١] محمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٩، ص٣٤٢. وانظر: أحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير**، ج٤، ص٢٦١. وابن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج٤، ص٥٤٢.

بحصول التوبة منهم قبل القدرة عليهم، أو بمعنى آخر أنّ سقوط العقوبة عنهم يُشترط فيه حصول التوبة منهم عن تلك الجرائم قبل القبض عليهم، وفي هذا دلالة واضحة على أنّ المعَنِيَّ أو المقصود في هذه الآية إنّما هم المسلمين، «**ولو كان المرادُ الكفّارَ لكانت توبتهم بإسلامهم** [أي ليس بتركهم لقطع الطريق وإفسادهم في الأرض]، **وهو** [إسلامهم] **دافعٌ للعقوبة قبل القدرة وبعدها**»[١].

بقي التنويه إلى أنّ الدلالة التشريعيّة لآية الحرابة تشمل وتعالج كلّ الممارسات العُنْفِيَّة غير المشروعة، بما فيها الممارسات الإرهابيّة، التي قد تصدر عن فرد واحد[٢]، أو عن عدد من الأفراد لهم صفة الجماعة المنظّمة.

وعليه فإنّ ما سبق وذكرته على أنّه نوع من أنواع الإرهاب، وهو إرهاب الدولة ــ كأحد أخطر تلك الأنواع ــ لا يمكن أنْ تشمله هذه الآية بدلالتها التشريعيّة، وإنّما يُرجع في تأصيل حكمه الشرعيّ إلى المسائل السابقة كالعلاقة بين المسلمين وغيرهم وتحديد طبيعتها، وتمييز ما هو شرعيّ منها مما هو غير شرعيّ، إضافة إلى المسائل المتعلّقة بحرمة الدم الإنساني والجزئيّات الفقهيّة الخاصّة بذلك.

والسبب في اقتصار الحكم التشريعي لآية الحرابة على الممارسات الفرديّة والجماعيّة هو دلالة الآية وسياقها أولاً، وثانياً لأنّ الممارسات الحرابيّة أو الإرهابيّة إن اتخذت طابعاً دولياً، بأنْ مورست من قبل دولة، لم يقتصر علاجها على العقوبة المقررّة في هذه الآية، ولأصبح الأمر متعلّقاً بما يُعرَف بأحكام الحرب، أو الجهاد القتالي، ولترتب على كلّ ذلك تطبيق القواعد والعقوبات المقرَّرة في أحكام

---

(١) الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٢. وانظر: محمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٩، ص٣٣٧. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٢٣. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١١، ص٤٩٨-٤٩٩. والشرواني، **حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١١، ص٤٩٨. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٦، ص٢٦١. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٥، ص١٢٨.وابن رشد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج٢، ص٣٧٣. والقرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٦، ص١٤٥-١١٤٦. والرازي، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج١١، ص٢٢٠. وابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٢، ص٧٧-٨٢. والشوكاني، **فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ج٢، ص٤٠. وأبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، ج٤، ص٢٣٩ وما بعدها. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **التفسير المنير**، ج٦، ص١٦٢.

(٢) لقد أشار عدد من الفقهاء في سياق الاستدلال بهذه الآية وعند الحديث عن جريمة الحرابة، أنّ دلالة الآية تشمل كلّ الجرائم سواء كانت صادرة عن جماعة منظّمة، أم كانت صادرة عن فرد واحد، ولم يشترطوا لذلك سوى أنْ يكون لتلك الجريمة الصادرة عن هذا الفرد من الخطر أو التأثير ما لغيرها من الجرائم ذاتها التي تصدر عن عدد من الأفراد المجتمعين، وبمعنى أدق أنّ الحرابة عند معظم الفقهاء كما تتحقق بخروج جماعة مسلّحة تسعى لإحداث الفوضى ونشر الذعر والدمار، تتحقق وتحصل بخروج فرد واحد له من الجبروت والتأثير ما لتلك الجماعة، وممن أشار إلى ذلك **فقهاء الحنفيّة والمالكيّة والشافعيّة وغيرهم**. (للتوسّع حول ذلك انظر: المرغيناني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٤٩. والكاساني، **بدائع الصنائع في ترتب الشرائع**، ج٦، ص٤٧. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٩، ص٣٣٧. وأحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير**، ج٤، ص٢٦٠. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٢٣. والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٢. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١١، ص٤٩٨).

الجهاد وآثاره في الفقه الإسلامي، من قتالٍ وقتلٍ وتنكيلٍ وأسرٍ وغنائم، وأحكامٍ للعهدِ ونَقْضه، وأحكامٍ للذمَّةِ والآمانِ وآثارهما، وغير ذلك من الجزئيّات الأخرى، المنصوص عليها في كتاب الله ﷻ، وسنّة نبيّه ﷺ.

المطلب الثالث: جريمة البغي والتأصيل الشرعي لظاهرة الإرهاب

تعدّ جريمة البغي والأحكام الفقهيّة المتعلّقة بها من المواضيع الهامة والحساسة بشكل عام، وتزداد أهمّيتها في سياق الحديث عن الأعمال الإرهابيّة والتأصيل الشرعي لها، لاسيّما وأنّ العديد من صور الإرهاب وأشكاله تتقاطع ــ في بعض الأحيان ــ مع مظاهر وماهيّة جريمة البغي، ونظراً لهذا كان لابدّ من استحضار الأحكام المتعلّقة بجريمة البغي، خصوصاً ما كان منها ذا صلة بالممارَسات الإرهابيّة مع التأكيد على نقاط التمايز والالتقاء بينها وبين تلك الممارَسات.

ربّما لا تعادل جريمة البغي في سياق الحديث عن الإرهاب أهميّة ما سبق وتحدّثت عنه من الحرابة والإفساد في الأرض، بسبب ما تتميّز به جريمة الحرابة أو الإفساد من عموم دلالتها التشريعيّة، وتنوّع مظاهرها وصورها التي قد تتجلّى فيها على أرض الواقع، في حين أنّ جريمة البغي لا تكتنف سوى دلالة واحدة ومحدّدة، ومظاهرها وصورها محدودة كذلك، فجريمة البغي لا تُسمّى كذلك إلا إن تحقق فيها عددٌ من الشروط والضوابط الخاصّة، وإلاّ فلا تنطبق عليها أحكام البغي.

ولكن مع ذلك فهي تحظى بأهمّيّة خاصّة؛ لأنّها ــ كما قلت ــ تتقاطع مع الممارَسات الإرهابيّة في بعض مظاهرها وصورها، وذلك عندما تُستخدم في جريمة البغي بعض مظاهر الإرهاب وبعض أدواته وتجليّاته، كأنْ يقوم البغاة بخلق حالة من الرعب والذعر في كل أرجاء مجتمعهم ودولتهم، وذلك من خلال القيام بممارَساتٍ من العنف غير المشروعة، بغية الوصول إلى أهدافهم وتحقيق غاياتهم.

سبق وأنْ بيّنت بشيء من التفصيل مفهوم البغاة، ومفهوم جريمة البغي، وذكرت بعض نقاط التقاطع بينها وبين الممارَسات الإرهابيّة(١)، وبعد مراجعة تلك التعريفات نلحظ أنّ هناك العديدَ من القيود والضوابط يجب أنْ تتوفّر في الجريمة لتُعَدّ بغياً، ويمكن اختصار تلك القيود والضوابط من خلال تعريف «**جريمة البغي**» بأنّها «**بدء المواطنين الممتنعين المتأولين بقتال ولي الأمر الشرعي**»(٢)، يحتوي هذا التعريف على عدّة نقاط هي بمنزلة قيود فارقة لجريمة البغي:

---

(١) انظر: ص٩١.

(٢) بلال صفي الدين، **جريمة البغي في الشريعة الإسلامية والقوانين المعاصرة**، رسالة ماجستير [غير مطبوعة]، كليّة الشريعة، قسم الفقه الإسلامي وأصوله، جامعة دمشق، مُقدّمة عام: ١٤١٩هـ، ص١٠٣.

من تلك النقاط أنّ العنف لا يندرج تحت جريمة البغي إلاّ إنْ كان البغاة هم البادئين بالقتال، والبادئين بممارَسة العنف في الدولة وعلى رئيسها.

ومنها أنّه لا يصدق تعريف البغي إلاّ على المواطنين المنتمين حقيقة للدولة الإسلاميّة، والذين يمتنعون بشوكة وقوّة، يحتاج الوقوف بوجهها إلى مثلها من إعداد القوة والجيش.

ومما يُستفاد من التعريف أنّ حمل السلاح والقتال لا يُعدّ بغياً إلاّ أنْ كان على ولي الأمر أو الحاكم الشرعي، سواء أكان شرعيّاً بالبيعة أم شرعيّاً بالضرورة، كالإمام المتغلّب الذي يستولي على الحكم بالقوّة والاستيلاء، وقد عُدَّ شرعيّاً بالضرورة لدرء الفتنة وإخمادها [١].

ومن أهم النقاط التي تُستخلَص من التعريف، كقيد تتميّز به جريمة البغي، هو أنّ البغي لا يصدق إلاّ على الممتنعين الذين يدّعون تأوُّلاً أو فهماً خاصّاً للنصوص الشرعيّة، مخالفاً لواقع تصرّفات رئيس الدولة أو جهاز الحكم[٢]، ويُعدّ هذا الضابط هو أهم ما يُفرِّق بين جريمة الحرابة والإفساد في الأرض، وبين جريمة البغي، إذ أنّ المحاربين والمفسدين لا يدّعون لنفسهم تأويلاً خاصّاً للنصوص الشرعيّة، وإنما تنحصر أعمالهم في مظاهر القتل والتخريب والإرعاب، ونشر الخوف والذعر بين الناس، وذلك من أجل الوصول غاياتهم وأهدافهم الخاصّة.

إضافة إلى هذه النقاط هناك الكثير من الأحكام والجزئيّات التي يمكن أنْ تُدرس أثناء الحديث عن جريمة البغي، ثم إنّ الكثير من تلك الأحكام كان محل نظر واختلاف كبيرين بين الفقهاء قديماً وحديثاً، ولكن كل تلك الأحكام والتفاصيل الفقهيّة لا تعنينا بشكل مباشر في البحث، والإطالة في ذكرها يخرج البحث عن سياقه ومساره، ولذا سأكتفي بالقدر الذي ذكرته لأخلص إلى ما هو أهم.

وهو أنّ جريمة البغي قد تأخذ طابعاً إرهابيّاً فتتحول إلى ممارَسات إرهابيّة، وذلك عندما تستعير لنفسها أدوات ووسائل الممارسات الإرهابيّة، وفي هذه الحالة التي تتطابق أو تتشابه فيها الممارسات الإرهابية مع جريمة البغي فإنّه ينبغي علينا تطبيق كل الأحكام الخاصّة بجريمة البغي عند الفقهاء على تلك الممارسات الإرهابيّة.

ولكن ما يُميز تلك الممارسات التي تحوّلت إلى ظاهرة إرهابيّة في هذه الصورة أنّه ينبغي أنْ تتوفّر فيها الشروط الخاصّة بجريمة البغي، مضافاً إليها صفات الأعمال الإرهابيّة، والتي من أهمها خلق حالة من الرعب والذعر العام، من خلال القيام بممارسات من العنف غير المشروع؛ لتحقيق أهداف

---

(١) للتوسع حول أقول العلماء في محاولة التغلب والاستيلاء بالقوة على السلطة، كأحد طُرق الإمامة والحكم، وحول الأحكام الخاصّة بذلك، انظر: أحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير**، ج٤، ص٢٢٠. والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٧، ص٣٩١-٣٩٢. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص١٦٢. وابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص٦٦. وبلال صفي الدين، **جريمة البغي في الشريعة الإسلامية والقوانين المعاصرة**، ص٤٤ وما بعدها.

(٢) انظر: بلال صفي الدين، **جريمة البغي في الشريعة الإسلامية والقوانين المعاصرة**، ص١٠٣.

وغايات مشروعة أم غير مشروعة، والأهداف في هذه الحالة هي ذات طابع ديني، تتمثل في قلب النظام، ومحاربة رئيس الدولة وأجهزة الحكومة بدعوى عدم شرعيتها، وأنْ يكون ذلك قائم على فهم أو تأويل خاص يُستنَد إليه.

وهذا يعني أنّ هذه الصورة تعدّ شكلاً ونوعاً خاصّاً من أنواع وصور الممارَسات الإرهابيّة، وأنّ هذه الصورة تتميز بحدوثها ضمن ظروف وشروط محدّدة، وأنّها ذات أبعاد دينيّة، وتقع ضمن الحدود الجغرافيّة للدولة الإسلاميّة.

فإنْ وقعت بعض الممارسات الإرهابية ضمن هذه الشروط والأوصاف طُبّقت عليها الأحكام الخاصّة بجريمة البغي، وأخذ الأشخاص الذين يمارسون الإرهاب في هذه الحالة حكم البغاة، كوجوب إرسال من يكشف لهم شبهتهم، وعدم قتالهم حتى يبدؤوا هم بالقتال، وعدم الإجهاز على جريحهم، وعدم قتلهم بما يعم إتلافه، وغير ذلك من الأحكام الكثيرة الخاصّة بهم، والتي توسّع فقهاء الشريعة بذكرها في كتبهم ومدوّناتهم(١).

---

(١) للتوسع حول تلك الأحكام وأقول العلماء فيها انظر: المرغيناني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٩٢. والكاساني، **بدائع الصنائع في ترتب الشرائع**، ج٦، ص١٢٦ وما بعدها. وأحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير**، ج٤، ص٢٢٠ وما بعدها. والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٧، ص٣٨٢ وما بعدها. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص١٥١ وما بعدها. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١١، ص٣٣٠ وما بعدها. وابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص٦٦ وما بعدها. ومحمد بن عبد الله الزركشي، **شرح الزركشي على مختصر الخرقي**، ج٦، ص٢١٥ وما بعدها. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٦، ص٢٧٣ وما بعدها. وإبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، **منار السبيل في شرح الدليل**، ج٣، ص٢٧٩.

الفصل الرابع

أهم أشكال وأساليب العنف

بين الجهاد المفروض والإرهاب المرفوض

المبحث الأول: **حيازة واستخدام أسلحة الدمار الشامل**

المبحث الثاني: **مُمَارَسات تَمَسُّ حُرمَةُ النَّفس الإنسانيّة**

المبحث الثالث: **حكم المغامرة** بالنَّفس في الشريعة الإسلامية

﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ۝ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾

[سورة الممتحنة: ٨-٩]

﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾

[سورة المائدة: ٨]

مدخل

ليس خافياً على أحد الدور الذي يلعبه الإعلام الغربي والعربي ـــ في بعض الأحيان ـــ من تشويهٍ وخلطٍ وتلاعبٍ بالمفاهيم والمصطلحات، ومزجٍ في الاستخدام والتجريم بين كلٍ من الممارسات الإرهابيّة، والممارسات الجهاديّة، أو ما يُسمَّى وفق الرؤية القانونيّة بالمقاومة المشروعة، ونتيجة لذلك التشويه والخلط أصبح مصطلح الإرهاب بصورته المتداولة مهيّأ لاستيعاب كل الممارسات الصادرة عن المنتسبين للإسلام، الجهاديّة منها وغير الجهاديّة.

وللتعبير عن ارتباط الإسلام بالعنف (الإرهاب) ـــ دون أيّ تمييز بين عنف مشروع وعنف غير مشروع ـــ بتنا نسمع ونقرأ العديد من التعابير والاصطلاحات، التي تطالعنا بها وسائل الإعلام مع بداية كل يوم، كـ«**الأصوليّة الإسلاميّة**»، و«**التطرف الإسلامي**»، و«**المتطرفين الإسلاميين**»، و«**الإسلام المتطرف**»، و«**الإرهاب الإسلامي**»، و«**الإرهابيين الإسلاميين**»، و«**الجهاد الإرهابي**»، و«**العنف الإسلامي**»،وغير ذلك من العبارات الكثيرة والتي لا يمكن أن تُحصَى أو تنتهي، وذلك بسبب سطوة الواقع المشحون بعوامل العداء ضدّ الإسلام والمسلمين.

فمثلاً كثيراً ما يتمّ تفسير العنف (الإرهاب) على أنّه جزء من بنية الخطاب التشريعي والعقائدي للدين الإسلامي، وأنّه تجسيد لما جاء في القرآن الكريم والسنّة النبويّة من تشريعات وأحكام دينيّة، وفي هذا السياق قد يرى البعض ـــ من غير المسلمين ـــ أنّ العنف (الإرهاب) يمتلك جذوراً تشريعيّة ملازمة للدين الإسلامي منذ المراحل الأولى لظهوره ونشأته، وتُعدّ التصريحات الأخيرة لبابا الفاتكان الحالي **بينيديكتوس السادس عشر**، الألماني الجنسيّة، من أشهر وأخطر الخطابات الغربيّة الموجّهة ضد الإسلام، والتي ساهمت في نشر روح الحقد والعداء للدين الإسلامي، بوصفه ديناً يتغذى في دعوته وانتشاره على العنف اللا مشروع (الإرهاب)[١].

---

(١) تناقلت وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة محاضرة لبابا الفاتكان **بينيديكتوس السادس عشر**، بعنوان: «**العقل والإيمان في التقاليد المسيحية والحاضر المسيحي**»، ألقاها في جامعة **راتسبون** أو **ريقنسبورغ** في مقاطعة **بافاريا** في ألمانيا، بتاريخ: ١٢-٩-٢٠٠٦م، وقد أشار في هذه المحاضرة إلى الخلاف التاريخي والفلسفي بين الإسلام والمسيحية حيال العلاقة التي يقيمها كل منهما بين الإيمان والعقل، **كما أشار إلى علاقة العنف بالدين**، وقد جاء في هذه المحاضرة عبارات أثارت غضب العالم الإسلامي، وذلك عندما أشار على لسان

لقد تمّ تلبيس مفهوم ((الجهاد)) بدلالات خاصّة، وبتفسيرات براغماتيّة (نفعيّة) متأثرة بالمصالح السياسيّة والعقائديّة (الأيديولوجيّة)، حتى أصبح هذا المفهوم مرادفاً في أذهان كثير من الناس لمعاني الإرهاب والتطرف، وارتبط بالاعتداء والتخريب، وقتل الأبرياء وسفك دمائهم، وترويعهم بغير حقّ مشروع.

و لم يكن مصطلح ((الإرهاب)) بأحسن حالاً من ذلك، حيث ناله ما نال مفهوم الجهاد من تزييف مفاهيمي، وتفسير براغماتي متأثّرٍ بالمصالح السياسيّة، وقد أدّى ذلك إلى جعله (الإرهاب) الاسم اللصيق بالديانة الإسلاميّة.

ونتيجةً لذلك أخذت حملة مكافحة الإرهاب والتحذير من مخاطره ــ بغض النظر عن عدالة تلك الحملة أو مزاجيّتها ــ والتأكيد على أهميّة تجفيف منابعه ومحاضنه، تحدّد مسارها وتضيِّق من أطرها شيئاً فشيئاً، حتى كاد ينحصر كل ذلك بالإسلام والمسلمين، فصارت أصابع الاتهام تُشير إليهم في كل مناسبة، وعلى مختلف المستويات والانتماءات الثقافيّة والسياسيّة والدينيّة أحياناً.

لكن كما أكّدت مراراً لا يمكننا تجاهل الدور الذي يلعبه البعض منّا كمسلمين في تعزيز هذه الحملة الإعلاميّة المسعورة ــ وإنْ كان في بعض الأحيان من غير قصد أو علم ــ، دون الانتباه إلى أنّ المفاهيم والقيم السامية والنبيلة، كثيراً ما يُساء إليها إلى حدّ حملها على أضدادها، سواء أكان ذلك من خلال التأويل المغلوط والفهم المتعسف، أم من خلال تجاوز حد الاعتدال بالتطبيق، فمثلاً مفهوم التقوى بدلالته الإيمانيّة قد يتحوّل إلى سلبيّةٍ وانعزالٍ وتدميرٍ لمعاني الاستخلاف الإلهي للإنسان، بدعوى شدّة الحرص على التدين، وكذلك مفهوم الجهاد قد يتحوّل من معاني الدفاع عن الحريّة،

إمبراطور بيزنطي إلى أنّ الرسول محمد ﷺ جاء بأشياء كلها شريرة، وفي هذا يقول على لسان الإمبراطور البيزنطي: ((**أرني ما هو الجديد الذي أتى به محمد؟ إنّك لن تجد سوى أشياء شريرة ولا إنسانية، مثل الأمر بنشر الإيمان الذي بَشَّرَ به بحدّ السيف**))، وهذه العبارة البابويّة بحدّ ذاتها ليس جديداً أن تأتي من العالم الغربي، لاسيّما وأننا سمعنا وقرأنا الكثير من أمثالها عن **برنارد لويس، والأب موريس يورمان، وصمويل هنتغتون**، وغيرهم كثير، غير أن الجديد فيها مجيؤها من أعلى سلطة دينية غير إسلاميّة، تتمثّل في بابا الفاتكان، أو ما يُعرف بصاحب الكرسي الرَّسولي، وذلك لِتُأَكِّدَ على البُعد الديني لعداء الغرب للإسلام، والذي طالما حاول البُعد السياسي تغييبه أو تغطيته. (وللإطلاع على النص الحرفي لهذه المحاضرة وبعض الجدل الذي أُثير حولها انظر: الدكتور أحميدة النيفر، **المسلمون والفاتكان الحوار المعلّق**، مقال منشور في صحيفة الحياة، تصدر عن دار الحياة في لندن (نسخة لبنان)، صفحة تراث، تاريخ: ٧-١٠-٢٠٠٦م. وطريف الخالدي، **مناقشة هادئة لمحاضرة البابا**، مقال منشور في صحيفة الحياة، تصدر عن دار الحياة في لندن (نسخة لبنان)، صفحة تراث، تاريخ: ٤-١٠-٢٠٠٦م. وياسر لطفي العلي، **جدل الإسلام والعنف**، مقال منشور في صحيفة الحياة، تصدر عن دار الحياة في لندن (نسخة لبنان)، صفحة تراث، تاريخ: ٧-١٠-٢٠٠٦م. وأحمد عرفات القاضي، **الإسلام وأزمة الغرب: كلام البابا في سياقه الطبيعي**، مقال منشور في صحيفة الحياة، تصدر عن دار الحياة في لندن (نسخة لبنان)، صفحة تراث،بتاريخ: ٣٠-٩-٢٠٠٦م. وعبد الرحمن الخطيب، **الإسلام لم يأت بشيء شرير يا بابا الفاتكان**، مقال منشور في صحيفة الحياة، تصدر عن دار الحياة في لندن (نسخة لبنان)، صفحة تراث، تاريخ: ٢٠-٩-٢٠٠٦م. **ونص محاضرة البابا بندكت التي أثارة غضب المسلمين**، منشور في **موقع إسلام أن لا ين**، صفحة وثائق وبيانات، بتاريخ: ١٦-٩-٢٠٠٦م، عنوان الموقع: (www.***islamonline***.nt).

ونشر العدل، وتحقيق معاني الأمن بكل أشكاله ومستوياته، إلى نشر الرعب، وترويع الآمنين، وإرهاب المؤمنين والمستأمنين، وإباحة للدماء البريئة، واستحلال للأموال المعصومة.

والسؤال الأهم الذي يبقى مطروحاً هل سنبقى كمسلمين نشير بأصابع الاتهام إلى العالم الغربي لنحمّله المسؤوليّة كاملة في تزييف ثقافتنا وقيمنا ومفاهيمنا في مخيلة العالم الغربي وغير الغربي؟، وإلى متى سنبقى مختبئين خلف أصابعنا، دون أنْ نجرؤ على القيام بأي محاولة للوقوف مع الذات وتحميلها جزءاً من المسؤوليّة تلك؟، بدلاً من الخطابات التنصليّة، التي تحاول دائماً إلقاء اللوم على الآخرين.

كل ما تقدّم يدفعني إلى استجلاء حكم الشرع في عدد من الممارسات التي قد يختلط الأمر في حكمها بين الإباحة والتحريم، أو في نسبتها إلى الممارسات الجهاديّة أم الإرهابيّة، وهنا يصبح السؤال مشروعاً عن حكم الشرع في استخدام أسلحة الدمار الشامل، وحكمه في تلك العمليات التي يقدم عليها بعض شباب الإسلام بهدف النكاية في الأعداء، فيقدم على ما يُزهِق به روحه في سبيل ذلك، فهل يقع هذا العمل تحت باب الاستشهاد والجهاد، أم باب الانتحار وقتل النفس؟ ثمّ هل الوحي الإلهي جاء بالدعوة إلى قطع الرؤوس، وبقر البطون وبتر الأيدي وتمزيق الجثث وتحويلها إلى أجزاء مبعثرة متناثرة؟ وما هو موقف الشريعة من قتل الأسرى؟ وغير ذلك من الصور والممارسات الأخرى ذات الصلة بالموضوع.

سأقوم في هذا الفصل بدراسة أهم صور العنف ممارسةً وانتشاراً؛ والتي يمكن أنْ يُدرِجها البعض تحت مسمّى الإرهاب، حتى يَتَّضِح لنا موقف الشرع منها، ونتأكّد ما إذا كانت تلك الصور تابعةً فعلاً لأعمال الإرهاب المرفوض، أم أنها صورة من صور الجهاد المفروض.

المبحث الأول

حيازة واستخدام أسلحة الدمار الشامل

لقد تغيّر وجه العالم في الفترة الأخيرة تغيّراً كاد يعيد تشكيل المكوّنات الحياتيّة بكل مظاهرها الثقافيّة والتاريخيّة والسياسيّة والتشريعيّة، وربّما ساعد على ذلك كلّه ثورة المعلومات المدهشة، التي طالت كل الميادين المعيشيّة والمجالات العلميّة، والتي حوّلت بدورها كل ما هو خيالٌ وخرافةٌ إلى حقيقةٍ وواقعٍ معاش.

وأمام هذه التغيّرات العلميّة والتقنيّة المتسارعة ظهرت أنواع مختلفة من الأسلحة والمعدّات الحربيّة والأدوات العسكريّة المتطوّرة والمختلفة عمّا كان سائداً في العصور السابقة، وهنا لابدّ من الاعتراف بأنّه ليس ثمّة أيّ خطأٍ أو مشكلة في ذلك التقدّم العلمي أو التطور التقني المتزايد، كما أنّه ليس ثمّة إنسانٌ عاقلٌ سيقف في وجه تلك الثورة العلميّة، أو حتى سيتخّذ منها موقفاً سلبياً، بل على العكس من ذلك، خصوصاً وأنّها داخلة ضمن معاني الاستخلاف الإلهي لهذا الإنسان في الأرض وتسخيرها بما فيها من عوالم وثروات لخدمته وسعادته، بيد أنّ المشكلة والخطورة في ذلك تكمن في الآثار الناجمة عن هذه الثورة المعلوماتيّة، والتي قد تتعارض في بعض مظاهرها مع طبيعة وضوابط الاستخلاف الإلهي ذلك، أو قد تتعارض مع حقيقة المقاصد والتشريعات الإلهيّة الحاكمة على جملة التصرفات الإنسانيّة في هذه الحياة[١].

---

(١) لقد خلق الله ﷻ الإنسان وأوكل إليه مهمّة إعمار الأرض، وسخّر له في سبيل ذلك كل خيراتها ومقدّراتها، فما كان من الإنسان إلاّ أنْ حاول استغلال تلك المقدّرات في الوصول إلى اكتشافات علميّة مذهلة، كانت في معظمها تهدف إلى تحقيق سعادته وراحته، وتنسجم مع مصالحه وحاجيّاته الخاصّة والعامّة، إلاّ أنّ هذه الاكتشافات العلميّة قد ينتفي عنها البعد الأخلاقي والإنساني أحياناً، وذلك من خلال استخدامها بما يتعارض ومصلحة الإنسان، وبما يعود عليه بالضرر والخطر، وبذلك تتحوّل تلك الاكتشافات والمخترعات من مصدر نعمة ونفع للإنسان إلى مصدر شقاء وتعاسة، فمثلاً استطاع الإنسان الوصول إلى اكتشاف بعض المواد الكيماويّة والعضويّة، وبعض المواد الطبيّة كمادة المخدّر وبعض المواد النوويّة، التي كان لها الدور الكبير في خدمة الإنسان وسعادته، ولا شكّ إنْ ذلك ينسجم مع تعاليم الشريعة ومقاصدها، ولكن لو تمّ استخدام تلك الاكتشافات بما يتعارض ومقاصد الشريعة وتعاليمها، فعندها لا بدّ أنْ يكون للشريعة موقفٌ مغايرٌ لموقف المباركة والتأيد، وكذلك الأمر فيما يتعلّق بالاكتشافات العائدة على الطبيعة (البيئة)، والجماد والحيوان وكل المخلوقات، لا بد أن تكون منضبطة بسلوكيّات الإسلام وتعاليمه.

وفي هذا السياق يأتي الحديث عن تلك المظاهر المذهلة في تقانتها وتطوّرها، والتي بتنا نعايشها في مجال الأسلحة القتاليّة والعسكريّة، وما تشهده تلك الأسلحة من تقدّم متسارع ومخيف في الوقت نفسه، فعالم الأسلحة في هذا العصر غدا متغيّراً لدرجة صار الفصل فيه بين الأسلحة القديمة والمتطوّرة متعذّراً، وكأنّنا أصبحنا أمام حالة تُعدّ فيها مخترعات وأسلحة البارحة قديمة بالنسبة لليوم، وسواء أكان ذلك التغيّر والتطوّر في مجال أنواعها أو أعدادها أو إمكاناتها، أم كان في عِظم آثارها وخطورتها التي تجاوزت الإنسان لتشمل النبات والحيوان والجماد، وتجاوزت المكان لتشمل ـــ في بعض أنواعها ومظاهرها ـــ مساحات تبعد آلاف الأمتار عن مسرح استخدامها[١]، وتجاوزت الزّمان لتمتدّ في تأثيرها إلى مئات من السنين اللاحقة لفترة استخدامها.

وإذا ما علمنا كلّ ذلك كان لا بدّ من البحث عن موقف الشرع من تلك الأسلحة، **لاسيّما وأنّها صارت في وقتنا الرّاهن من أهم وأول الأمور المتسببة في الحكم على مجموعة ما، أو دولة ما بالإرهاب أو التطرّف**، وما لا يمكن إنكاره أو تجاهله في هذا السياق هو أثر المصالح السياسيّة والإستراتيجية المحكومة بالبعد النسبي، وأثر الرؤى النفعيّة، والهيمنة الأحاديّة، في إصدار مثل تلك الأحكام، **إذ سرعان ما يتحوّل كل من يتملك الأسلحة المتطوّرة في تأثيرها وخطورتها إلى إرهابي**، وذلك إنْ لم يكن منسجماً في توجّهه وسياسته مع إرادة القوى المهيمنة والمتسلّطة في العالم، بل أدق من ذلك إنْ لم يكن منسجماً مع مصالح الكيان الصهيوني.

فهل يُجيز الشرع استخدام كل أنواع الأسلحة أثناء القتال؟، وهل هناك من ضوابط لاستخدام تلك الأسلحة؟، وهل هناك أنواع يحرُم استخدامها؟، وما هي صفات السلاح الذي يُباح استعماله؟، وما أثر حرمة الدم الإنساني في كلّ ذلك؟، ثمّ هل من حدود للأمر القرآني المؤكِّد على ضرورة الاستعداد العسكري؟، وهل للاستعداد حُكم يختلف عن الاستعمال الفعلي أم أنّ الموقف واحد في كل الحالات؟، وفي سياق الحديث عن أسلحة الدمار الشامل ما هي الحدود الفاصلة بين الإرهاب المرفوض والجهاد المفروض؟، كل هذه التساؤلات سأحاول الإجابة عنها من خلال الفقرات الآتية.

المطلب الأول: لمحة موجزة عن تطوّر الأسلحة القتاليّة وأنواعها

عَرَفَ الإنسان الأسلحة وأدوات الدّفاع عن النفس منذ أنْ وُجِد على وجه المعمورة، وكان له عناية كبيرة بها، إذ كان يحمي بها نفسه وممتلكاته ووجوده وعرضه، ويستجلب بها معاشه[٢]، بيد أنّ تلك الأسلحة لم تكن من التقانة والتطوّر لدرجة يمكن مقارنتها بما نشهده في وقتنا الحالي، وربّما كان

(١) ما أعنيه هو أنّها تجاوزت بآثارها ومخاطرها المكان الذي استُخْدِمَت فيه وفتكت فيه، لتصل إلى مئات الكيلومترات بعيداً عنه.

(٢) للتوسع حول ذلك انظر: جورجي زيدان، **تاريخ التمدّن الإسلامي**، دار مكتبة الحياة، بيروت، دط، ١٩٨٠م، ج١، ص١٨٣.

الإقرار بالمفارقات النوعيّة والجوهريّة أثناء المقارنة من بديهيّات القول، لذا أرى أنّه من الإطالة المخلّة وغير المفيدة القيام بعرض أنواع تلك الأسلحة والتطوّرات التي طاولتها في العصور القديمة، وعليه سأكتفي بإلقاء الضوء على ما شهده العرب في جاهليتهم قبل فترة النبوّة وبعدها، لاسيّما عصر التدوين الفقهي، عسى أنْ يُساهم ذلك في التكييف الفقهي لما نشهده في عصرنا من الأسلحة المذهلة في تطوّرها، بالرّغم من أنّي أُقِرّ سلفاً بوجود العديد من الفوارق وفي مختلف الجوانب، بين كلٍّ من تلك الأسلحة.

ثمّ سأنتقل سريعاً للإشارة إلى بعض الأسلحة الحديثة، وبعض خواصّها وسماتها وإمكاناتها، وكلّ ذلك بشكل غير مفصّل وبالقدر الذّي يمكنني من تقديم مقاربة مقنعة للحكم الشرعي، ومنسجمة قدر المستطاع مع كليّات الشريعة ومقاصدها وتعاليمها.

عرف العرب والمسلمون بعضاً من جوانب «**علم الآلات الحربيّة**»[١]، فاتخذوا عددا من الآلات (الأسلحة) التي استخدموها في غزواتهم وحروبهم، وكانت تلك الأسلحة متناسبة ومعارفهم الأوليّة، وظروفهم المجتمعيّة، فاشتهرت لديهم «**الأقواس**»، كسلاح لرمي السهام، وهي من الأسلحة التي استخدمها العرب والمسلمون ببراعة كبيرة، وممن كان يتسلّح به الرماة، وبعض الخيّالة؛ الذين يجيدون فنّ الرِّماية لدرجة كبيرة، وتُعدّ فرقة الرماة أو حملة الأقواس من أهمّ عناصر الجيوش الإسلاميّة، فقد كان ــ على سبيل المثال ــ مع **خالد بن الوليد** ﷺ عددٌ من الرّماة، وعندما حاصر **أهل الأنبار** قال للرّماة في جيشه إنّي أرى أقواماً لا علم لهم بالحرب، فارموا عيونهم ولا توخّوا غيرها فرموا رشقاً واحدا من السّهام ثمّ تابعوا، فأصيبت ألف عينٍ يومئذ، فسُمّيت تلك الواقعة **بذات العيون**[٢].

ويُعدّ «**السيف**» من أشهر أسلحة العرب في جاهليّتهم وإسلامهم، وقد كان للسيف ميزة خاصّة جعلته من أشرف الأسلحة، وأكثرها شهرة ومكانة عند العرب والمسلمين، ولعلّ من أهمّ تلك السيوف ما كان يُعرف بالسيوف **اليمانيّة والسليمانيّة والشاميّة والخراسانيّة**، والتي كانت تُعرَف بالسيوف العتيقة، وللسيف أسماء وأوصاف كثيرة جاوزت المئة، وكان يُصنَّف على أنّه أحد الأسلحة الهجوميّة الفرديّة الخفيفة، شأنه في ذلك شأن القوس[٣].

---

(١) صديق القنوجي، **العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة**، ص١٢.

(٢) للتوسّع انظر: الدكتور شحادة الناطور، وآخرون، **النظم الإسلاميّة والتشريعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعية والدفاعيّة**، دار الكندي للنشر، الأردن، ١٩٨٨م، ص٢٦٨-٢٧١. وجورجي زيدان، **تاريخ التمدّن الإسلامي**، ج١، ص١٨٣ وما بعدها. ومحمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك: المعروف بتاريخ الطبري**، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، دط، دت، ج٢، ص٥٧٤-٥٧٥.

(٣) انظر: جورجي زيدان، **تاريخ التمدّن الإسلامي**، ج١، ص١٨٣ وما بعدها. والدكتور شحادة الناطور، وآخرون، **النظم الإسلاميّة والتشريعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعية والدفاعيّة**، ص٢٧٠.

ومما يُضاف لما سبق من الأسلحة الدفاعيّة الخفيفة المشتَهرة عند المسلمين ((**الرمح**))، وقد يُسمّى بـ((**القناة**))، وهو من الأسلحة التي يتسلّح بها الفرسان والمشاة، و((**الرمح**)) عبارة عن قناة من خشب الزان أو غيره، رُكِّب في أحد أطرافها ــ والمقصود هو الرأس الأمامي للرمح ــ سنان من الحديد مدبّب الطرف حاد الجانبين، ويوضع في طرفه الآخر حديدة مستديرة ومدببة الطرف قليلاً، تساعد على تثبيته في الأرض أو الطعن به عند الحاجة، ومن أحسن أنواع الرماح ما كان متينا ومرنا، وذلك لضمان عدم انكساره عند الطعن به، ويُسمّى الرمح بـ((**الخطل**)) إنْ كان طويلاً وبـ((**المطرد**)) إنْ كان قصيراً[(١)].

ومن تلك الأسلحة أيضاً ما كان يُعرَف بـ((**الترس**)) و((**الدرع**))، وهي تختلف عن الأسلحة السابقة، إذ يمكن أنْ تُصنَّف تحت الأسلحة الدفاعيّة، ويتألّف ((**الدرع**)) من حلاقات حديديّة منسوجة على شكل قميص يغطّي جميع البدن ويصل إلى نصف الساق، وفيها ((**المغفر**)) الذي يغطي الوجه، و((**البيضة**)) التي تغطّي الرأس والقفا، وإذا كانت ((**الدرع**)) قصيرة بلا أكمام، ولا تصل إلى الركبة فهي ((**الدرع البتراء**))، ويُنظَّر للدرع على أنّه أحد أهم الأسلحة الدفاعية التي تحمي المقاتلين من ضربات السيوف، إلاّ إنّها كانت محلّ استهانة من الفرسان الشجعان، اعتدادا بشجاعتهم، وإظهاراً لعدم خوفهم من الموت، ولأهمّية الدروع استعار رسول الله ﷺ مئة درع يوم حنين من **صفوان بن أميّة**[(٢)] تحصيناً للصحابة ﷺ[(٣)].

وأمّا ((**الترس**)) فهي عبارة عن سلاح بسيط يتكون من صفيحة مدوّرة أو مستطيلة من الجلد أو الخشب أو الحديد، يحمله المقاتل سواء أكان فارساً أم مترجّلاً، لحمايته من سيوف الأعداء ورماحهم وسهامهم[(٤)].

---

(١) انظر: الدكتور شحادة الناطور، وآخرون، **النظم الإسلاميّة والتشريعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعية والدفاعيّة**، ص٢٧١. وجورجي زيدان، **تاريخ التمدّن الإسلامي**، ج١، ص١٨٣ وما بعدها.

(٢) **صفوان بن أميّة**: (ت٤١هـ)، وهو صفوان بن أمية بن خلف بن وهب بن حذافة بن الجمح، أبو وهب الجمحي القرشي المكي، صحابي فصيح جواد، كان من أشراف قريش في الجاهليّة والإسلام، أسلم بعد الفتح، وكان من المؤلفة قلوبهم، وشهد اليرموك وتوفّي في مكة في خلافة عثمان ﷺ، وقيل في أول خلافة معاوية ﷺ، ورُوي عنه عدد من الأحاديث عن رسول الله ﷺ، وقد نقلها عنه أولاده عبد الله وعبد الرحمن وأمية، وروى عنه سعيد بن المسيّب وعطاء وعكرمة، وغيرهم. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٣، ص٢٠٥. وابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٣، ص٤٣٢).

(٣) انظر: الدكتور شحادة الناطور، وآخرون، **النظم الإسلاميّة والتشريعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعية والدفاعيّة**، ص٢٧٦-٢٧٧. وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **فقه السيرة النبويّة**، ص٣٣٨. وابن هشام، **السيرة النبويّة**، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، دار الجيل، بيروت، طبعة جديدة، ١٩٧٥م، ج٤، ص٦٢.

(٤) انظر: الدكتور شحادة الناطور، وآخرون، **النظم الإسلاميّة والتشريعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعية والدفاعيّة**، ص٢٧٦-٢٧٧.

بالإضافة إلى هذه الأسلحة الفرديّة الخفيفة ــ المتوفّرة عند المسلمين ــ، **هناك أنواع أخرى يمكن تصنيفها على أنّها أسلحة ذات طابع جماعيّ ثقيل**، تُستَعمل في الهجوم على الأعداء، ومن أهمّ تلك الأسلحة «**المنجنيق**»، وهو سلاح ذو تأثير قويّ في هدم الحصون وإشعال الحرائق بواسطة مقذوفات النار التي يرميها لمسافات بعيدة نسبيّاً، وغالباً ما يُستخدم المنجنيق أثناء حصار العدوّ في قلاعه وأماكن تحصّنه، و«**المنجنيق**» عبارة عن قاعدة من الخشب السميك، يرتكز عليها عمود خشبي سميك في رأسه كفّة لوضع القذائف، ويُشَدّ هذا العمود بأقواس أو لوالب متينة، فإذا أُريد الرّمي سُحِب العمود إلى الأسفل بواسطة الأقواس أو اللوالب ثمّ أُفلِت فجأة ليصطدم أمامه بعارضة قويّة من الخشب، وليتمّ بهذه العمليّة رمي ما بداخل الكفّة من قذائف إلى الأهداف المقصودة[١]، وقد استُعمِل المنجنيق في معظم المعارك الإسلاميّة وعلى امتداد التاريخ الإسلامي، بعد أنْ كان «**رسول الله ﷺ هو أول من رمى في الإسلام بالمنجنيق**»[٢]، وقد حصل ذلك عندما قاتل رسول الله ﷺ أهل الطائف وحاصرهم[٣].

ومن تلك الأسلحة الثقيلة أيضاً ما يُعرَف بـ«**الدبابة**»، و«**العرّادة**»، و«**رأس الكبش**»، و«**سلالم الحصار**»، وما شابه ذلك من الأسلحة الأخرى، التي ظهرت في فترات متأخّرة من تاريخ الدولة الإسلاميّة كـ«**المدافع**» القاذفة للبارود، وكانت **الدولة العثمانيّة** هي من أول مَنْ أتقن استخدام تلك المدافع مِنَ الدول الإسلامية، وبها استعانوا في فتوحاتهم ومعاركهم[٤].

و«**الدبابة**» عبارة عن هيكل ضخم من الخشب السميك، قاعدته مربعة الشكل، وجوانبه مغطّاة بقطع من الجلد لحماية الجنود الذين يعملون داخلها، وأحياناً كان يتم نقع الجلد بالخل لمنع احتراقه، وتتمّ حركة الدبابة بدفعها من قبل الجند على اسطوانات خشبيّة، بواسطة وضع أعمدة حديديّة بين عجلاتها بصورة قائمة، **وتنحصر مهمّتها بفتح بعض الثغرات في أسوار الحصون**[٥].

---

(١) للتوسع انظر: الدكتور شحادة الناطور، وآخرون، **النظم الإسلاميّة والتشريعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعية والدفاعيّة**، ص٢٧٢-٢٧٣. وجورجي زيدان، **تاريخ التمدّن الإسلامي**، ج١، ص١٨٣ وما بعدها. وعبد الرؤوف عون، **الفن الحربي في صدر الإسلام**، دار المعارف، مصر، دط، ١٩٦١م، ص١٥٦ .

(٢) ابن هشام، **السيرة النبويّة**، ج٤، ص٩٤. وانظر: الدكتور شحادة الناطور، وآخرون، **النظم الإسلاميّة والتشريعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعية والدفاعيّة**، ص٢٧٣. وجورجي زيدان، **تاريخ التمدّن الإسلامي**، ج١، ص١٨٨.

(٣) انظر: ابن هشام، **السيرة النبويّة**، ج٤، ص٩٤. والدكتور شحادة الناطور، وآخرون، **النظم الإسلاميّة والتشريعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعية والدفاعيّة**، ص٢٧٣.

(٤) انظر: جورجي زيدان، **تاريخ التمدّن الإسلامي**، ج١، ص١٩٥.

(٥) انظر: الدكتور شحادة الناطور، وآخرون، **النظم الإسلاميّة والتشريعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعية والدفاعيّة**، ص٢٧٣. وابن هشام، **السيرة النبويّة**، ج٤، ص٩٤.

و«**العرّادة**» هي آلة صغيرة سهلة الحمل، تستخدم عوضاً عن المنجنيق، وذلك في الأماكن التي يصعب وضع المنجنيق فيها، كالخنادق الممتلئة بالماء.

و«**رأس الكبش**» هو عبارة عن هيكل خشبي يشبه الدبابة في شكله واستعماله، فيه عمود أفقي وضع عليه رأس من الحديد أو الفولاذ يُشبه رأس الكبش، ويتدلّى هذا العمود من سطح الدبابة من موضعين بسلاسل حديديّة وحبال، ويدفعه المقاتلون داخل الهيكل باتجاه الأسوار لتهشيم حجارتها.

وأمّا «**سلالم الحصار**» فهي أيضاً من آلات الحصار ، وتُستَخدم لاعتلاء الأسوار والحصون، لفتح أبوابها ومغاليقها، وتُصنع من الخشب، وفي بعض الفترات كانت عبارة عن حبال متينة على شكل سلّم وتُشدّ من أحد طرفيها بكلاليب حديديّة، حتى تُعلّق بواسطتها على الأسوار(١).

هذا معظم ما يتعلّق بالأسلحة المستخدمة عند المسلمين، وخصوصاً تلك التي تتخذّ طابع التدمير والقتل العشوائي ـــ وإنْ كان الأمر نسبيّا جداً مقارنة بغيرها ـــ، أمّا لو انتقلت لاستعراض بعض الأسلحة المنتشرة في وقتنا الرّاهن لوجدنا الأمر جدُّ مختلف، وعلى مختلف المستويات والمقاييس، ولكن لو حاولنا استقصاء كلّ ما نعاينه من تلك الأسلحة لضاق بنا الأمر، ولاحتاج ذلك إلى إفراد مؤلّفات كبيرة ومتخصّصة، لذا سأقوم بالإشارة إلى بعض النماذج من تلك الأسلحة مع التركيز على أعمّها وأكثرها خطراً، وما أعنيه بعض الأسلحة المعروفة بأسلحة الدمار الشامل، خصوصاً وأنّها من أكثر الأسلحة ملامسةً للأعمال الإرهابيّة ودراستها.

تنتشر الأسلحة المدَمِّرة في عالمنا الرّاهن بشكل واسع وبأنواع متعدّدة، وتسيطر الدول القويّة والمتفوّقة علميّاً على أشدّها خطراً وأكثرها تطوّراً، وتتوزّع تلك الأسلحة من حيث الاستخدام في مختلف الأماكن، فمنها الجويّة ومنها البريّة ومنها البحريّة ومنها ما يَجمَع بين أكثر من استخدام ومكان، وتُصنَّف من حيث تركيبتها وماهيّتها إلى أنواع متعدّدة، كالأسلحة الكيماويّة والبيولوجيّة أو الجرثوميّة والذريّة والنوويّة والهيدروجينيّة والنيوترونيّة، ومنها أيضاً الأسلحة الصاروخيّة وغير الصاروخيّة(٢).

وكانت أول تجربة لاستخدام الأسلحة المدمّرة لمظاهر الحياة والفاتكة بالإنسان وغير الإنسان (الدمار الشامل)، إلى الحرب العالميّة الأولى، وذلك عندما استخدمت **الجيوش الألمانيّة** بعض الأسلحة الكيماويّة في ٢٢ نيسان ١٩١٥**م**؛ لمواجهة الخنادق **الفرنسيّة**؛ وللتغلّب على مشكلة نفاذ الذخائر لدى

---

(١) للتوسع فيما سبق انظر: الدكتور شحادة الناطور، وآخرون، **النظم الإسلاميّة والتشريعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعية والدفاعيّة**، ص٢٧٣-٢٧٦. وجورجي زيدان، **تاريخ التمدّن الإسلامي**، ج١، ص١٦٩-١٨٣. وعبد الرؤوف عون، **الفن الحربي في صدر الإسلام**، ص١٧٢ .

(٢) انظر: الدكتور محمد زكي عويس، **أسلحة الدمار الشامل**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دط، ٢٠٠٣م، ص٤٠ وما بعدها. ومحمد خير هيكل، **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، ج٢، ص١٣٤٤-١٣٤٥.

عناصرها المقاتلة، وكانت قد عمدَت القوّاتُ **الألمانيّة** إلى نشر مئةً وثمانينَ طناً من **غاز الكلــورين في** اتجاه خطوط العدوّ، فقُتل في تلك العمليّة حوالي خمسةَ عَشَرَ ألف جندي فرنسي وجزائري وكندي، فكانت تلك أول تجربة عالميّة لأسلحة الدمار الشامل(١).

وتَتلخَّص فكرة الأسلحة البيولوجيّة أو الجرثوميّة على استخدام الكائنـــات الحيّـــة الدقيقـــة، كالمكروبات والفيروسات والإفرازات الكيميائيّة السّامة، ومن الأمثلة عليها ((**مسحوق الجمرة الخبيثة**))؛ الذي ذاع اسمه، وانتشر خبره في الآونة الأخيرة، عقب أحادث سبتمبر الشهيرة، ونظراً لعِظَم خطرها وسهولة تصنيعها وقلّة كلفتها، يُطلق عليها ((**قنبلة الفقراء النوويّة**))، وغالباً ما تُستخدم هذه الأسلحة في عمليّات الاغتيال السياسي، نظراً لسهولة نقلها واستخدامها.

وقد تمّ استعمال الأسلحة البيولوجيّة والكيماويّة في العديد من الحروب، وكان لها الآثار المدَمِّرَة لكل مظاهر الحياة الإنسانيّة والنباتيّة والحيوانيّة، ولمعرفة حجم الخطورة التي تتسبّب بها تلك الأسلحة، يذكُر علماء الأسلحة أنّ استعمال مئة كيلوجرام من بكتيريا ((**الإنثراكس**)) ضدّ مدينةٍ كثيفةِ السكان يمكن أنْ تقتل **نحو ثلاثةَ ملايين شخص**، كما يمكنها أنْ تعيش في التربة على شكل حويصلات قـــادرة على مقاومة عوامل الجو المختلفة، **ويمكن أنْ يستمّر بقائها وتأثيرها في هذه الصورة المتحوصلة في التربة لعشرات السنين**، ولذالك ظهرت العديد من التشريعات الوضعيّة، والاتفاقيّات الدوليّة، المشدِّدَة على حَظْر استعمال مثل هذه الأسلحة، حيث تمّ إصدار العديد من المواد القانونيّة المحرِّمة لها، والمعاقبة على نشرها أو استخدامها في النزاعات الدوليّة وغير الدوليّة(٢).

وحال الأسلحة الأخرى المنتشرة في عالمنا الحالي، سواء أكانت الذريّة أم النوويّة أم الهدروجينيّة أم غيرها، ليس بعيداً عن حال الأسلحة البيولوجيّة (الجرثوميّة) والكيماويّة، بل على العكس من ذلك، إذ يمكن أنْ تُقَدَّر مخاطر وآثار تلك الأسلحة بمئات الأضعاف عمّا أشرت إليه من مخـــاطر الأســـلحة البيولوجيّة والكيماويّة، وربّما لو حاولت استقصاء كل تلك الآثار الفاتكة بمظاهر الحياة والمدَمِّرة لكل المعالم الحضاريّة والمدنيّة، لاحتاج ذلك مني تخصيص دراسة أو كتاب مستقل، ويكفي الإشـــارة إلى الوصف الجامع بين كلّ تلك الأسلحة وهو ((**الدمار الشامل**))، للتعبير عـــن خطـــورة اســـتعمالها في النزاعات والحروب.

---

(١) انظر: نزيه نعيم شلال، **الإرهاب الدولي والعدالة الجنائيّة**، ص٢٩ وما بعدها.

(٢) للاستزادة في دراسة هذه الأنواع من الأسلحة انظر: الدكتور محمد علي أحمد، **الإرهاب البيولوجي خطر يهدّد البشريّة**، دار نهـــضة مصر، القاهرة، دط، ٢٠٠١م، ص٩ وما بعدها. والدكتور عبد الرحمن الهوارى، **الحرب المحرّمة**، مجلّة روز اليوسف، القاهرة، العدد رقم: ٣٨٢٩، تاريخ: ٢٧/١٠-٢/١١/٢٠٠١، ص٢٨ وما بعدها. والدكتور صلاح يحياوي، ومعتز العجلاني، **الأسلحة الكيماويّة والبيولوجيّة المحرَّمة والوقاية من أخطارها**، دد، دم، ط١، ١٤٠٨هـ، ص٤٩ وما بعدها. ومحمد خير هيكل، **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، ج٢، ص١٣٥٩.

وكمثال يمكن أنْ يُذكر في هذا السياق ــ حتى لا أطيل أكثر من ذلك ــ، **للدلالة على خطر تلك الأسلحة، يرى الخبراء العسكريون أنّ الخسائر التي تُسبِّبها حرب نوويّة أو ذريّة تُقدّر بفناء ثلثي سكّان العالم، وتتسبّب بالقضاء على معالم الحضارة العالميّة**[١].

المطلب الثاني: الموقف الشرعي من الأسلحة القتاليّة عموماً وأسلحة الدمار الشامل خصوصاً

حثَّت التعاليم القرآن الكريم المسلمينَ على إزكاء روح العدل والتسامح والإحسان بين الأمم ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [سورة الممتحنة:٨]، وهذه المعاني الإنسانيّة للعلاقة بين الأمّة المسلمة والأمم الأخرى كما كانت حاضرة أثناء السلم وفي الحالات الطبيعيّة، لم تكن غائبةً في الحالات الاستثنائيّة وحالات الجهاد القتالي، إذ يُلاحَظ ــ مثلاً ــ العديد من الضوابط والتشريعات المقيِّدة للقتال، والمخفِّفَة من ويلات الحروب وآثارها المدمِّرَة وغير الإنسانيّة، والتي قد تطال الحياة البشريّة، فتزهق الأرواح دون تمييز بين بريء ومذنب، وتُدمِّر المباني والمنشآت، وتفتك بالجماد والحيوان، وتنشر أبشع صور الذُّعر والرعب والخراب العشوائي، وبما يتعارض مع مظاهر الاستخلاف الإلهي للإنسان.

وقد عبّر معظم علماء الشريعة عن هذه الدلالات الإنسانيّة في مشروعيّة الجهاد القتالي، ومن ذلك ما جاء عند **الدمياطي**[٢] الذي رأى أنّ «وجوب الجهاد [هو] وجوب الوسائل لا المقاصد، **إذ المقصود بالقتال إنّما هو الهداية (...) وأمّا قتل الكفّار فليس بمقصود، حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد**»[٣].

وهنا لا بدّ وأنْ يتبادر إلى الأذهان الكثير من التساؤلات، حول موقف التعاليم الإسلاميّة من تلك الأسلحة الشاملة في تدميرها وتخريبها لكل مظاهر الحياة الإنسانيّة، هل يجوز استعمالها في حالات الجهاد القتالي؟ وهل من ضوابط للأسلحة المستعملة؟ وهل تعني مبادئ التسامح والسلم في الشريعة الإسلاميّة إلغاء مظاهر القوّة المسلّحة وأن لا تكون الدولة المسلمة على أهبة الاستعداد القتالي

---

(١) انظر: اللواء الركن محمود شيت خطّاب، **إرادة القتال في الجهاد الإسلامي**، دار الفكر، دم، ط٢، ١٣٩٣هـ، ص٤١.

(٢) **الدمياطي:** (توفي بعد عام ١٣٠٢هـ)، وهو عثمان بن محمد شطا الدمياطي، أبو بكر البكري، فقيه شافعي متصوّف، مصري استقرّ بمكة المكرّمة، وله العديد من الكتب والمؤلفات، منها إعانة الطالبين على حلّ ألفاظ فتح المعين، والدرر البهيّة فيما يلزم المكلف من العلوم الشرعيّة، وله في فقه المواريث، كتاب القول المبرم، وفي التصوّف كتاب، كفاية الأتقياء فرغ من تأليفه قبل وفاته. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٤، ص٢١٤).

(٣) الدمياطي، **إعانة الطالبين: على حلّ ألفاظ فتح المعين**، ج٤، ص٢٩٤. وانظر: الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٦٢.

والإعداد العسكري المسلّح؟ وهل من قيود لما يعرف في وقتنا الحالي بسباق التسلّح، أو إعداد القـوّة حسب التعبير القرآني؟ وهل يمكن التماس الحكم الشرعي للأسلحة المنتشرة في زماننا، من خلال الرجوع للمدوّنات الفقهيّة القديمة والقياس عليها؟ وهل من مناط جامع بين كلّ منها؟ وهل من فرق في الحكم الشرعي بين الاستخدام وبين الحيازة أو الامتلاك؟ سأقوم للإجابة عن كلّ هذه التساؤلات باستجلاء موقف الشرع من الأسلحة ضمن فقرتين؛ وذلك لمحاولة الوصول إلى نتائج مقبولة ومنسجمة مع تعاليم الشرع ومقاصده قدر الإمكان، وللكشف عن الفرق ـــ إنْ وجد ـــ في الحكم الشرعي للأسلحة بين الاستعمال والحيازة.

أولاً: موقف الشرع من حيازة الأسلحة

لعلّ المرجع الأهم في دراسة هذه المسألة إنّما هو النصوص القرآنيّة والنبويّة التي تحمل بعض الدلالات الخاصّة بحكم حيازة الأسلحة، وأمّا اجتهادات الفقهاء ونصوصهم الفقهيّة فهي لن تسعفنا كثيراً في استيضاح ذلك؛ لعدم وُفرَها ولتركيز معظمها (الاجتهادات الفقهيّة) على موقف الشرع من استخدام تلك الأسلحة، دون التفريق بين حكم الاستخدام وحكم الحيازة.

لقد سبق وأشرت بشكل مختصر وعارض عن حكم حيازة الأسلحة (إعداد القـوّة)[1]، إلاّ أنّ خطورة المسألة وحساسيّتها في الوقت الرّاهن، وصلتها ـــ حسب ما هو شائع ـــ بالإرهاب، كلّ ذلك يَفرِض مزيداً من الإيضاح ومزيداً من التوسّع والدراسة.

إنّ أهمّ نصّ يمكن أنْ يستفاد منه في تقديم مقاربة سليمة لرؤية الشرع في حيازة الأسلحة، هو قوله ﷻ: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ **مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ** وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ **تُرْهِبُونَ** بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ﴾ [سورة لأنفال:٦٠]، وذلك لما فيه من دلالات صريحة وواضحة ومباشرة بهذا الخصوص، وقد حاول عدد من علماء التفسير بيان المعنى المراد من هذه الآية، كما أشاروا إلى الحكم التكليفي المستفاد من دلالة الأمر في قولهﷻ: ﴿وَأَعِدُّوا﴾، فهو خطاب من الله ﷻ بصيغة الأمر موجّه للمسلمين، يدعوهم فيه إلى ضرورة الاستعداد وأخذ الأُهْبَة والعدَّة قبل مواجهة ناكثي العهد والمعادين من غير المسلمين، ومن أهمّ دلالات هذا الخطاب الإلهي أنّ الآية لم تقتصر على مظهر واحد من مظاهر الاستعداد أو الإعداد، وإفراد الخيل بالذّكر لا يعني التخصيص، وإنّما يعني التنبيه ـــ كما سيرد لاحقاً ـــ إلى معنىً إضافي من معاني الإعداد؛ مما يعني أنّ الأمر في هذه الآية يشمل في دلالته كلّ نوعٍ من أنواع الاستعداد أو الإعداد، سواء أكان «**الإعداد النفسي**» (المعنوي)، أم «**الإعداد العقائدي**»، أم «**الإعداد**

(١) انظر: ص٣٨.

السياسي»، أم «**الإعداد العسكري**»»، ولهذا الأخير تجلّياته الكثيرة، إذ أنّ منها معرفة مقدّرات العدوّ ومعرفة إمكاناته وخططه القتاليّة، ومنها أيضاً إعداد الأسلحة والأدوات القتاليّة، وهذا النوع من أنواع الإعداد هو الذي يعنينا في الدراسة.

وهنا قد يتساءل المرء عن حكم حيازة وامتلاك ما أنتجته المتغيّرات والتطوّرات العلميّة، من أسلحة تفوق في تقانتها ـــ آلاف المرّات ـــ تلك الأسلحة التي كانت منتشرةً في زمن النبوّة وما بعده، وهل هذه الحيازة تدخل ضمن الدلالة التشريعيّة للآية السابقة؟ أو بمعنى أدق هل «إعداد القوّة» وتجهيزها وتصنيعها ينتمي لفئة الأحكام الشرعيّة المتغيّرة والمتأثّرة بالظروف الزمانيّة والمكانيّة؟ وهل يفيد التحريض القرآني على الإعداد العسكري أيّ دلالة من دلالات العموم؟.

يؤكّد علما التفسير عند دراسة قوله ﷻ: ﴿**وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ**﴾، على أهميّة إعداد الجيش المسلم بكل مظاهر الإعداد، وبأعلى المستويات والقدرات؛ تحقيقاً لحماية الأمة المسلمة، وصيانةً لوجودها وعزّتها، ويرى علماء التفسير أنّ الخطاب الإلهي المفيد للأمر في قوله: ﴿وَأَعِدُّوا﴾، يدلّ على أنّ الاستعداد العسكري للجهاد، من أسلحة عسكريّة وتجهيزات حربيّة، **هو فرض ينبغي أنْ يقوم بتحقيقه المسلمون، وأنّه من فروض الكفاية**؛ التي يأثم جمهور المسلمين إنْ قصروا بأدائها[١]، وهذا الخطاب موجّه لكافّة المؤمنين بمن فيهم ولاة الأمور وأصحاب النفوذ والسلطة، فهم جميعاً مأمورون ومطالبون بالقيام به[٢].

وعن صفات هذا الإعداد وأنواعه وحدوده وماهيّته ـــ وهو ما يعنينا في هذه الفقرة ـــ، يرى **الجرجاوي**[٣] أنّ «هذه الآية الشريفة جمعت كلّ مطلوب، وحوت كلّ مرغوب، ولم تترك لنا باباً من أبواب الغلبة على العدو؛ لأنّ القوّة تُفسَّر بكلّ ما يكون عوناً على العدوّ، من أقوال وأفعال وأفكار وآراء وخداع (...)، ومن القوّة أنْ يستجيدوا السلاح فلا يُسلَّحون بالسلاح السريع التحطيم والكسر، ومن القوّة أنْ تُبَثّ العيون والجواسيس لمراقبة حركات العدوّ أينما حلّ وسار»[٤]، ومنها غير ذلك، وقد يُستعاض عن العيون في وقتنا الرّاهن باستخدام أدوات التجسس المتطوّرة والتي باتت تغني كثيراً عن بثّ الجواسيس والعيون.

---

(١) انظر: الرازي فخر الدين، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج١٥، ص١٩١-١٩٢. وسيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج٣، ص١٥٤٣.

(٢) انظر: الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج١٠، ص٣٠٣. والطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير: المعروف بتفسير ابن عاشور**، ج٩، ص١٤٤. والقرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٨، ص٣٨.

(٣) **الجرجاوي**: (ت ١٣٤٠هـ)، وهو علي بن أحمد الجرجاوي، من العلماء المعاصرين، أزهري مصري، وقد ترأس جمعيّة الأزهر، وأنشأ جريدة الرشاد الأسبوعيّة، من كتبه الإسلام ومستر سكوث. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٤، ص٢٦٢).

(٤) انظر: علي أحمد الجرجاوي، **حكمة التشريع وفلسفته**، ج٢، ص١٧٢-١٧٣.

وفي هذا السياق يمكن القول بأنّ الآية القرآنيّة جاءت شاملة لكلّ مظاهر الإعداد، ولكلّ أنواع الأسلحة المتطوّرة، دون تقيد بنوعٍ محدّد أو بما كان منتشراً بحقبة زمنيّة ما، وقد أشار إلى ذلك جلّ علماء التفسير إنْ لم نقل كلهم، فمن ذلك ما ذُكر عند **الآلوسي والطبري**، من أنّ الرّاجح في قوله ﷻ: ﴿**مِنْ قُوَّةٍ**﴾، أنّها للعموم[١]، وبصيغةٍ أُخرى أنّ ﴿**مِنْ قُوَّةٍ**﴾ جاءت «نكرة تُفيد العموم»[٢]؛ مما يعني أنّ الدلالة التشريعيّة للآية تَعُمُّ جميع أنواع الأسلحة وأمضاها.

وعليه أكّد **الطبري** بأنّه لا يمكن «أنْ يُقال عُني بالقوّة معنىً دون معنىً من معاني القوّة وقد عمّ الله الأمر بها»[٣]، وقد جاء التعبير بلفظ القوّة للمبالغة في الدلالة على كلّ «ما يكون سببا لحصول القوّة»[٤]، من أسلحة وغيرها، وهذا «عام في كلّ ما يُتقوّى به على حرب العدوّ، وكلّ ما هو آلة للغزو والجهاد»[٥]، وبمعنى أَعَمّ تشمل دلالة الآية «كل ما يُتقوّى به في الحرب كائناً ما كان»[٦]، وهذا المعنى يُبقي الباب مفتوحاً أمام المتغيّرات الزمانيّة، ويجعل من الإعداد العسكري أمراً ضروريّاً يتسّع لكل ما عرِف وسيُعرَف من الآلات الحربيّة والقتاليّة.

---

(١) انظر: الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج١٠، ص٣٠٤. وابن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج١٤، ص٣٧. وأبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، ج٥، ص٣٤٤. وأحمد بن علي الجصاص، **أحكام القرآن**، ج٤، ص٢٥٣.

(٢) أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **التفسير المنير: في العقيدة والشريعة والمنهج**، ج١٠، ص٤٩. وانظر: صالح اللّحيْدَان، **الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع**، ص٨٠ وما بعدها. ومحمد الخضر حسين، **آداب الحرب في الإسلام**، ص١٠. والدكتور محمد الصادق عفيفي، **الإسلام والعلاقات الدولية**، ص١٦٥. وصديق القنوجي، **العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة**، ص١٢. وإياد هلال، **المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية**، ص١٣٩.

(٣) ابن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج١٤، ص٣٧. وانظر: وأحمد بن علي الجصاص، **أحكام القرآن**، ج٤، ص٢٥٣.

(٤) الرازي فخر الدين، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج١٥، ص١٩١. وانظر: الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج١٠، ص٣٠٣-٣٠٤. والزمخشري، **الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل**، ج٢، ص٥٩٤-٥٩٥.

(٥) الرازي فخر الدين، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج١٥، ص١٩١. وانظر: ابن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج١٤، ص٣٤. وأبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، ج٥، ص٣٤٤. وأحمد بن علي الجصاص، **أحكام القرآن**، ج٤، ص٢٥٣.

(٦) الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج١٠، ص٣٠٣. وانظر: البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل: المسمّى تفسير البيضاوي**، ج٢، ص٢٨. وسيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج٣، ص١٥٤٤. والزمخشري، **الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل**، ج٢، ص٥٩٤. والشوكاني، **فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ج٢، ص٣٦٦. والطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير: المعروف بتفسير ابن عاشور**، ج٩، ص١٤٤-١٤٥. وأبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، ج٥، ص٣٤٤. وأحمد بن علي الجصاص، **أحكام القرآن**، ج٤، ص٢٥٣. والدكتور محمد الصادق عفيفي، **الإسلام والعلاقات الدولية**، ص١٦٥.

وعليه يصير الحكم الشرعي للإعداد مشتملاً على وصفي الثابتِ والمتغيّرِ؛ أي أنّه من حيث النوع هو من المتغيّرات المتأثّرة بتغيّر الزمان والمكان والأحوال، وأما من حيث الإعداد نفسه فهو ذو حكم شرعيّ ثابت ومستقر[١].

وإنْ كان الإعداد من حيث الوجوب هو مبدأ ثابت على الدوام، ومن حيث النوعيّة والطبيعة متغيّر بتغيّر الزمان والمكان، فإنّ هذا يعني وجوب كون الإعداد العسكري «على أعلى مستوى علمي وتقني»[٢]، وقد تنبه بعض العلماء إلى ذلك، وإلى أثر المتغيّرات الزمانيّة في طبيعة السلاح الْمُعَدّ ونوعيّته، فأشاروا إلى بعض الأسلحة التي استحدثت في زمانهم، وقالوا بوجوب وضرورة حيازتها وامتلاكها، وذلك من خلال إلحاقها بتلك الأسلحة التي كانت منتشرة في زمن النبوّة، ومن خلال شمول البيان الإلهي لها في الآية السابقة، ومن ذلك ما جاء عند **الآلوسي** الذي وافق أنْ ظهر في زمانه أسلحة متطوّرة بعض الشيء كالمدافع، التي ترمي النار أو البارود، فقال إنّ «الرمي بالنبال اليوم لا يُصيب هدف القصد من العدوّ؛ **لأنّهم استعملوا الرمي بالبندق والمدافع**، ولا يكاد ينفع معهما نبل، **وإذا لم يقابلوا بالمثل عمّ الداء العضال واشتدّ الوبال والنكال، ومَلَك البسيطة أهل الكفر والضلال،** فالذي أراه والعلم عند الله تعالى تعيّن تلك المقابلة على أئمة المسلمين وحماة الدين، **ولعلّ فضل ذلك الرّمي يثبت لهذا الرمي؛ لقيامه مقامه** في الذّب عن بيضة الإسلام، ولا أرى ما فيه من النار للضرورة الداعية إليه إلا سبباً للفوز بالجنة إن شاء الله تعالى، **ولا يبعُد دخول مثل هذا الرمي في عموم قوله سبحانه: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾**»[٣].

وفي السياق ذاته يرى **ابن عاشور** ــ من العلماء المعاصرين ــ أنّ «اتخاذ السيوف والرّماح والأقواس والنبال من القوّة في جيوش العصور الماضية، **واتخاذ الدبابات والمدافع والطيارات والصواريخ من القوّة في جيوش عصرنا**»[٤]، وليس هذا فحسب **بل كلّ ما حدث في هذا الزمان من الآلات الحربيّة الجديدة، التي لا تحصى ينبغي أنْ تُدرج تحت العموم المستفاد من دلالة مفردة القوّة**، وأنْ تتبع في أهميّتها وضرورة حيازتها ما كان معروفاً في عصر النبوّة من السيوف والأقواس وغيرها[٥]، فالنص القرآني

---

(١) انظر: علي عبد الحليم محمود، **التربية الجهادية الإسلامية**، ص٣٩. وتوفيق محمد سبع، **المجاهدون في الله**، ص١١-١٤. وصالح اللّحيْدَان، **الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع**، ص٨٠ وما بعدها.

(٢) الدكتور علي عبد الحليم محمود، **التربيّة الجهاديّة الإسلاميّة**، ص٢٧٤. وانظر: عبد الرحمن حبنكة الميداني، **تصحيح مفاهيم حول التوكل والجهاد ووجوه النصرة**، ص١١٨. والشيخ محمود شلتوت، **القرآن والقتال**، ص٩٩. وعمر أحمد عمر، **الجهاد في سبيل الله**، ص١٦٩ وما بعدها. وأحمد نار، **القتال في الإسلام**، المكتبة الإسلامية، حمص، ط٢، ١٣٨٨هـ، ص٢٤ وما بعدها.

(٣) الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج١٠، ص٣٠٤-٣٠٥.

(٤) محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير: المعروف بتفسير ابن عاشور**، ج٩، ص١٤٤.

(٥) انظر: صديق القنوجي، **العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة**، ص١٢.

عندما لم يقيّد لفظ القوّة، أراد لها أنْ تحمل من المعاني ما لا يدخل تحت حصر أو عدّ، وأراد منها أنْ تأخذ شكلاً متطوّراً يتلاءم مع كلّ مرحلة زمنيّة، وأنْ تنسجم ومعطيات العصر الذي يحتويها.

ولو عدنا إلى النصّ القرآني وفتّشنا عن الحكمة أو الغاية من تخصيص الخيل بالذّكر طالما أنّها داخلة ضمن عموم القوّة والإعداد، لوصلنا إلى أمرين، **الأول:** أنْ الخيل كانت في زمن نزول التشريع من أقوى القوّة وأشدّ الأسلحة والعدّة في ساحة القتال، فهو من باب عطف الخاص على العام[١]، **والثاني:** أنّ الخيل كانت الأداة البارزة عند المخاطبين زمن نزول القرآن، ولو أمرهم القرآن بإعداد أشياء لا يعرفونها في ذلك الوقت، مما سيجدّ مع الزمن، لخاطبهم بمجهولات لديهم، والله ﷻ منزّه عن هذا[٢]، ولعل التفسير الأول هو الأولى لاسيّما وأنْ محاولة فهمه ضمن سياقه التاريخي سيضيف لدلالة الآية معنى إضافيّاً، **ويتلخّص في أنّ تخصيص الخيل بالذّكر يوحي بأولويّة البحث عن أقوى الأسلحة وأمضاها في كلّ زمان، فالخيول مثلاً كانت من أمضى الأسلحة في تلك الفترة، وأمّا في زماننا فهناك أنواع متعدّدة أكثر قوّة وتأثيراً من الخيول، وهكذا لكلّ زمان ما يناسبه.**

وقد حرص رسول الله ﷺ على هذا النوع من الإعداد العسكري والحربي للقوّة كلّما أراد الخروج لقتال المعتدين والناكثين للعهد من أهل الكفر، وبلغ به الحرص ﷺ على تنفيذ الأمر الإلهي بضرورة الإعداد أنْ قام بإرسال الصحابيين الجليلين **عروة بن مسعود**[٣]، **وغيلان بن سلمة**[٤]، إلى مدينة **جرش**؛ ليتعلّما صناعة **الدبابات والمجانيق**، وغيرها من الآلات الحربيّة التي لم يكن يعرفها المسلمون[٥].

---

(١) انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٨، ص٤٠-٤١. والشوكاني، **فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ج٢، ص٣٦٦-٣٦٧.

(٢) انظر: سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج٣، ص١٥٤٣. وصالح اللّحيْدَان، **الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع**، ص٧٨.

(٣) **عروة بن مسعود:** (ت ٩هـ)، هو عروة بن مسعود متعب بن مالك بن كعب الثقفي، صحابي جليل، كان كبير قومه في الطائف، وبعد أنْ أسلم استأذن رسول الله ﷺ ليرجع إلى قومه فيدعوهم للإسلام، فقال له ﷺ: أخاف أنْ يقتلوك، فقال له: لو وجدوني نائماً ما أيقظوني! فأذن له، فرجع إلى قومه ودعاهم فخالفوه، فرماه رجل من ثقيف بسهم فقتله، وقد قد شهد الحديبية وكان له اليد البيضاء في تقرير الصلح. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٤، ص٢٢٧. وابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٤، ص٤٩٢).

(٤) **غيلان بن سلمة:** (ت ٢٣هـ)، هو غيلان بن سلمة بن مالك بن كعب بن عمرو بن عوف الثقفي، أبو عمرو، صحابي أسلم بعد فتح الطائف، ولّما أسلم كان عنده عشر نسوة، فأمره النبي ﷺ أنْ يختار أربع، وكان أحد وجوه ثقيف، وقد كان في الجاهليّة شاعراً وحكيماً وكان يحكم بين الناس. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٥، ص١٢٤. وابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٥، ص٣٣٠).

(٥) انظر: ابن كثير، **السيرة النبويّة**، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت، دط، ١٣٩٦هـ، ج٣، ص٦٥٢. والدكتور علي الصّوا، **دار الإسلام ودار الحرب والعلاقة بينهما**، بحث ضمن كتاب: **معاملة غير المسلمين في الإسلام**، ج٢، ص٣٧٥-٣٧٦. وابن حزم، **جوامع السيرة**، تحقيق: إحسان عباس، دار المعارف، مصر، ط١، دت، ص٢٤٢. وابن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ، ج٤، ص٣٩٥.

وهذا السعي المستمر من رسول الله ﷺ للوصول إلى الأسلحة المستحدثة وغير المعروفة لدى المسلمين، يُدَعِّم القول بعدم محدوديّة الدلالة التشريعيّة للآية السابقة، وعدم قَصْرِها على ما جاء عنه ﷺ من أسلحة كانت منتشرة في تلك الفترة، وبالتالي فإنّ كل ما جاء عنه ﷺ لا يعدوا أنْ يكون أمثلة متأثّرة بالسياق التاريخي والمعطيات البيئيّة والعلميّة السائدة.

أخيراً إنّ إعداد الآلة العسكريّة بكلّ أنواعها، والمناسبة للزمان والمكان المتغيّر، هو مطلب شرعي مُلْزِم لأفراد الأمّة جميعاً، ينبغي عليهم أنْ يسعوا إلى تحقيقه بكلّ ما أوتوا من طاقات وقدرات ماديّة ومعنويّة وعلميّة ﴿**مَا اسْتَطَعْتُمْ**﴾، وذلك حتى تتحقق الغاية التي لأجلها دُعينا إلى الإعداد والتسلّح، وهي ردع العدوّ وترهيبه ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ **تُرْهِبُونَ** بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [سورة لأنفال: ٦٠]، ولَمَّا كان الأمر بإعداد العدّة والأسلحة يحتاج إلى نفقات وأموال كثيرة، جاء مقرونا بالدعوة إلى إنفاق الأموال وصرفها في سبيل الله[1]، فقال ﷻ في آية الإعداد ذاتها: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ﴾ [سورة لأنفال: ٦٠]، كما حذّر ربّنا ﷻ من عدم الاهتمام بالسلاح والتسلّح، ومن الغفلة عنه وعدم الاكتراث به فقال ﷻ: ﴿وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ **أَسْلِحَتِكُمْ** وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً﴾ [سورة النساء: ١٠٢].

وما أروع ما قاله **الشيخ المطيعي** في هذا السياق، من أنّه لا يسعنا ـ وديننا دين علم وحضارة وتطوّر ـ أنْ ننظر إلى مستحدثات العلوم الحربية، من معدّات استكشاف وتجسس وتشويش وما يتبع ذلك من أسلحة مُذهله باتت الطيارة والدبابة فيها من الأسلحة القديمة، كالصواريخ العابرة للقارات، والتي تحمل رؤوساً ذريّة، والقنابل الهيدروجينيّة، والأسلحة النوويّة والميكروبيّة، نظرةَ البلهاء السذّج، الذين يقفون مبهورين أمام التقدم العلمي للأعداء، ثمّ لا يحاولون تحريك ساكن، في أنْ يكون لهم دور في كلّ ما تحفل به الحياة من علوم ومخترعات[2].

ولكن ما ينبغي الانتباه إليه أنّ الدعوة الإلهيّة في هذه الآية إلى إعداد السلاح والعمل على تملّكه وحيازته بكل مظاهره وصوره، لا تعني الاعتداء على الآخرين، لأنّ ﴿اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [سورة البقرة: ١٩٠]، ولا تعني أيضاً مشروعيّة استخدامه، إذ يجب التفريق «**بين الأمر بامتلاك هذه الأسلحة وبين استعمالها**»[3]، فالأمر بامتلاكها لا يحمل أي دلالة تشريعية على استعمالها، وهو لا يعني

---

(١) انظر: سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج٣، ص١٥٤٤. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **التفسير المنير: في العقيدة والشريعة والمنهج**، ج١٠، ص٥٠.

(٢) انظر: إياد هلال، **المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية**، ص١٤٠.

(٣) انظر: نجيب المطيعي، **تكملة المجموع شرح المهذب**، ج٢١، ص١٣٥-١٣٦.

بالضرورة استعمالها؛ لما في استعمالها من آثار خطيرة ومدمّرة ــ كما أشرت ــ، وخصوصاً في وقتنا الرّاهن وما يشهده من أسلحة حديثة ومتطوّرة، وهذا يعني أنّ لاستعمال تلك الأسلحة حكم شرعيّ ليس بالضرورة أنْ يكون موافقاً لحكم امتلاكها، وهو ما يحتاج لبحث وأدلّة أخرى تدور حول موقف الشرع من استعمال الأسلحة، وقد سبق وأشرت سريعاً عن التفريق بين الحيازة والاستعمال في هذه الآية[١].

ثانياً: موقف الشرع من استخدام الأسلحة

إنّ اعتراف الإسلام بمبدأ السلم والأمن بين الأمم لا يعني بالضرورة إلغاء الدعوة إلى التسلّح[٢]؛ أو إلغاء الدعوة إلى إعداد القوّة؛ لأنّ من شأن تلك الدعوة أنْ تحقّق الردع ﴿**تُرْهِبُونَ**﴾، لكل من يفكر بالاعتداء على المسلمين، سواء أكان أولئك المعتدون معلومين للمسلمين أم غير معلومين، كما أنّ من شأن تلك الدعوة منع القيام بمحاولات الغدر والخيانة من الأعداء المحاربين.

ولكن هل هذه الدعوة إلى الإعداد والتسلّح، تُشَرِّع الاستخدام المطلق، وغير المنضبط (العشوائي) لتلك الأسلحة المعَدَّة؟ وهل تلك الدعوة تُشرِّع استخدام كلّ ما عرفه الإنسان من الأسلحة، **دون أي قيود أو ضوابط؟** لاسيّما تلك الأسلحة المتطوّرة، التي تغزو عالمنا المعاصر، كالقنابل الذريّة والنوويّة، والأسلحة الكيماويّة والبيولوجيّة (الجرثوميّة) والنيوترونيّة، وغيرها من الأسلحة المعروفة بأسلحة الدمار الشامل، أو بأسلحة الفتك بالإنسان والحيوان والجماد.

لقد أوضح فقهاء الشريعة حكم استعمال الأسلحة التي كانت منتشرة في وقتهم، كالمنجنيق وغيره، ولكن بالرغم من بساطة تلك الأسلحة، ومحدوديّة تأثيرها، وقلّة خطرها وتدميرها ــ قياساً على ما ينتشر في زماننا ــ لم يكن لهم موقف موحّد حول مشروعيّة استخدامها، فهم وإن اتفقوا في بعضها، إلاّ أننا نجد مثلاً بعض الفقهاء يجيزون استخدام هذا السلاح في حين يحرمه آخرون، ويُحرّم هؤلاء بعض الأنواع، بينما يُحلّها غيرهم، وهكذا.

ولمعرفة رؤية الفقهاء في هذا الخصوص ينبغي علينا استحضار موقفهم تجاه العديد من المسائل والممارَسات الحربيّة، وخصوصاً تلك التي تُعدّ أثراً من آثار استخدام الأسلحة العسكريّة، كموقفهم مثلاً من تخريب المباني وهدم المنشئات، وموقفهم من إتلاف المزروعات وقتل الحيوانات، والعبث بموارد الطبيعة المختلفة، و موقفهم من استخدام النار وإشعال الحرائق واستخدام ما يعمّ خطره

---

(١) انظر: ص٣٩.

(٢) يُسمّى هذا التسلّح في لغة العسكريين والأعراف الدوليّة بـ((**السلم المسلّح**))، أو ((**إستراتيجيّة التوازن**))، وكثيراً ما نسمع في الأمثال الشعبيّة أنّ ((من يَستَعِدّ للحرب يَستَعِدّ للسلام))، ويُعدّ **التسلّح السلمي** من المبادئ والحقوق المعْتَرَف بها في كل القوانين والتشريعات الوضعيّة، وقد سبق وأشرت إلى ذلك. (نظر: ص٤٠).

وإتلافه، فضلاً عن موقفهم من بعض الأسلحة المنتشرة في زمانهم، وأثر حرمة الدم الإنساني (ثنائيّة المذنب والبريء) في كل ذلك.

لم أجد من فقهاء الشريعة من حَرَّم استخدام الأسلحة الدفاعيّة بكل أنواعها، سواء منها الخفيفة أم الثقيلة، سيَّما وأنّها تساعد على حماية المقاتل من الأذى والقتل، فلا نجد مثلاً مِنَ الفقهاء مَنْ قال بأنّ الترس أو الدرع أو ما شابههما بالوظيفة، محرّم ولا يجوز استخدامه، وربّما بات القول بهذا الأمر من نوافل الكلام.

بيد أنّ المشكلة ومحلّ الخلاف يكمن في تلك الأسلحة ذات الطبيعة الهجوميّة، والتي من شأنها إلحاق الضرر والأذى بالطرف الآخر، وهذا الأمر ينطبق على الكثير من الأسلحة، سواء ما كان منها في الزمن الماضي أم الحاضر، وهذا النوع من الأسلحة هو محلّ البحث والبيان في هذه الدراسة.

سبق وألمحت إلى ما ذكره فقهاء الشريعة من حكم تبييت العدوّ، وحكم رميهم بالمنجنيق، ورميهم بالنّار، كما سبق وأشرت إلى خلافهم الدائر حول تلك الممارَسات، وأنّهم منقسمون بين مُبيح للرّمي، ومُحَرِّم له إلاّ مع وجود ضرورة ملجئة لذلك الرّمي، أو مع الخوف من العدوّ على المسلمين، وانعدام الوسائل القتاليّة الأخرى[1]، ولكنّ كل ما ذكرته من أحكام كان سريعاً ومختصراً بما يتلاءم ومكان إيراده، لذا كان لابدّ من الاستفاضة والتفصيل في حكم تلك الممارَسات وحكم استخدام الأسلحة القتاليّة، ما ورد عند الفقهاء منها وما لم يرد، نظراً لأنّ طبيعة البحث هنا تستلزم ذلك التفصيل والتوسُّع.

يُؤكِّدُ فقهاء **الحنفيّة والمالكيّة والشافعيّة والحنابلة** على جواز حصار العدوّ وتبييته في أماكن تحصّنه، وجواز أنْ يُنْصَب عليه العرَّادات والمجانيق، وقالوا أيضاً لا بأس بتحريق حصون العدوّ وإغراقها بالماء، أو قطها عنهم، أو أنْ يُجعَل فيها الدم والسم حتى تَفْسُدَ عليهم، وقالوا أيضاً بجواز تخريب أبنيتهم وديارهم، وتقطيع أشجارهم وإتلاف مزروعاتهم وتدخين أماكن احتمائهم، وبجواز أنْ يُجعل على رؤوس السهام والأسنّة (الرِّماح) النّفط والنّار؛ ليطعن فيها أهل الحرب ويحترقوا بسببها، أو أنْ يُوضع السمّ على السلاح ويُرمَى به المشركون، أو أنْ تُلقى عليهم العقارب والحيّات[2]، وقد

(١) انظر: ص٢٧٥.

(٢) انظر: محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٤، ص٢٢١ وما بعدها. والسرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٣١-٣٢. وعلاء الدين السمرقندي، **تحفة الفقهاء**، ج٣، ص٤٠٢. ومحمود بن أحمد العيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٥٠٣. وعبد الرحمن بن محمد بن سليمان، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، ج١، ص٦٣٥. والزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج٣، ص٢٤٣-٢٤٤. وعلي بن الحسين بن محمد السغدي، **فتاوى السغدي**، ج٢، ص٩٤٣. وزين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص٨٢. وابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص١٩٩. وعلي بن أبي بكر المرغينَاني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٥٥. وابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص١٢٩. والأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة**

أضاف **ابن عابدين**[(١)] **من الحنفيّة** جواز رمي العدوّ «**بالرّصاص**»، وهو من الأسلحة المستحدثة في عصره، وقال بأنّه من الأسلحة التي استُغنِيَ بها عن النبل في زمنه[(٢)].

استدلّ الفقهاء على رؤيتهم في إباحة استخدام تلك الأسلحة، بالعديد من النقاط، منها أنّ تلك الأعمال سبباً في غيظ المحاربين وكسر شوكتهم وتفريق شملهم[(٣)]، كما استدلوا بفعل رسول الله ﷺ الذي سبق ذكره[(٤)]، من أنّه نصّب المنجنيق على **أهل الطائف** ورماهم به، وأيضاً بما جاء عنه ﷺ من أنّه أمر بإحراق نخيل **بني النضير**[(٥)]، ونَصُّ الحديث يرويه الصحابي الجليل **عبد الله بن عمر** رضي

الشيخ خليل، ج١، ص٢٥٣-٢٥٥. والحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ج٤، ص٥٤٤. ومحمد بن عبد الله بن علي الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٣٣. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٤٨ وما بعدها. ومالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج١، ص٥٠٠-٥٠١. وزكريا بن محمد الأنصاري، **فتح الوهاب**، ج٢، ص٣٠٠. والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص ٦١ وما بعدها. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص٥٨ وما بعدها. وسليمان البجيرمي، **حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب**، ج٤، ص٢٥٤. وسليمان الجمل، **حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج**، ج٥، ص١٩٤. والشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٥، ص٢٥٣ وما بعدها. والنووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج١٠، ص٢٤٤. ومحمد بن أحمد الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٧٩-٢٨٠. والعمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، ج١٢، ص١٣٥ وما بعدها. ومحمد بن أحمد الرملي، **فتاوى الرملي**، [مطبوع مع **الفتاوى الفقهيّة الكبرى**، لأحمد شهاب الدين ابن حجر]، المكتبة الإسلامية، تركيا، دط، دت، ج٤، ص٤٦. والماوردي، **الأحكام السلطانيّة: والولايات الدينيّة**، ص١١٧-١١٩. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٧٦-٣٧٧. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٦٧٠ وما بعدها. والمرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٢٦-١٢٨. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص١٧-١٨. ومجد الدين أبي البركات، **المحرر في الفقه**، ج٢، ص١٧٢. وابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٥٩-١٦٠. وابن مفلح (ت٨٨٤هـ)، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٩١ وما بعدها. ومحمد بن مفلح(ت٧٦٣هـ)، **الفروع**، ج٦، ص٢٠٩-٢١٠. والمقدسي، **العدة شرح العمدة: في فقه إمام السنّة أحمد بن حنبل**، ص٥١١. وابن البنّا، **المقنع في شرح مختصر الخرقي**، ج٣، ص١١٨٢-١١٨٣.

(١) **ابن عابدين**: (١١٩٨-١٢٥٢هـ)، وهو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، فقيه الديار الشّاميّة، وإمام الحنفيّة في عصره، مولده ووفاته في دمشق، له الكثير من المؤلّفات منها: رد المحتار على الدر المختار، ورفع الأنظار عمّا أورده الحلبي على الدر المختار، والعقود الدريّة في تنقيح الفتاوى الحامدية، وله في الأصول نسمات الأسحار على شرح المنار، وفي علم الفرائض له الرّحيق المختوم. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٦، ص٤٢).

(٢) انظر: ابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص١٢٩.

(٣) انظر: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، ج١، ص٦٣٥. وزين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص٨٢. وعلي بن أبي بكر المرغينَاني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٥٥.

(٤) اسبق وأشرت إلى ذلك في هذا المبحث، المطلب الأول، وللاطلاع على ذلك انظر: ص٣١٢.

(٥) انظر: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، ج١، ص٦٣٥. وزين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص٨٢. ومحمود بن أحمد العيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٥٠٣. وعلي بن أبي بكر المرغينَاني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٥٥. والزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج٣، ص٢٤٣-٢٤٤. وابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص١٩٩. والسرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٣٢. . ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٤٨. والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٦١ وما بعدها. والشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٥، ص٢٥٣. وابن حجر، **تحفة**

الله عنهما، قال: ((حرّق رسول الله ﷺ نخل بني النضير وقطع، وهي البُوَيْرَة، فنزلت: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾ [سورة الحشر:٥]))[١].

وقد ذهب **الإمام الزّيلعي** من فقهاء **الحنفيّة** بخصوص استعمال الأسلحة القتاليّة إلى أبعد مما جاء عند الفقهاء، وذلك عندما ذكر كلاماً يوحي بإباحة استخدام كلّ ما مِنْ شأنه أنْ يُقاتل به من أسلحة، حيث قال في سياق الحديث عن الأسلحة المباحة ((**ويقاتلهم بكلّ ما يمكن**))[٢]، وهو ما أشار إليه بعض **المالكيّة** أثناء تعداد وسائل القتال ومعدّاته كإجمالٍ وتلخيصٍ لكل ما يباح استخدامه في الحرب، وقد جاء ذلك في قولهم: ((**يجوز قتال** العدوّ **(...) بجميع أنواع الحرب**، فيجوز قطع الماء عنهم ليموتوا بالعطش، أو يُرسَل عليهم ليموتوا بالغرق على المشهور، أو يُقتَلوا بالآلة، كالضَرْبٍ بالسيف وطعنٍ بالرمح ورميٍ بالمنجنيق، **وما شابه ذلك من آلات الحرب**))[٣]، وقريب من هذا المعنى جاء عند **الشافعيّة**، كقول **ابن حجر**[٤] بجواز قتالهم أو ((**قتلهم بما يعمّ**))[٥]؛ أي يعمّ ((**الإهلاك به**))[٦].

بيد أنّ هذا الكلام بالرغم من إيحائه العموم، إلاّ أنّه من الخطأ وغير الممكن أنْ يُفهَم بعيداً عن المعطيات الزمنيّة والسياق التاريخي المرافق للقول به، أو بعيداً عن حدود الأسلحة الواردة في تلك المرحلة الزمنيّة، وهذا يعني ((**مرحَلِيّةُ التعميم**))، وبالتالي صعوبة الاستفادة من تلك الأقوال في تعميم

المحتاج بشرح المنهاج، ج١٢، ص٦٥-٦٦. وابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٥٩. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٧٦-٣٧٧. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٦٧٢. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص١٧-١٨. وابن مفلح (ت٨٨٤هـ)، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٩١.

(١) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: المغازي، باب: حديث بني النضير، ج٣، ص١٣٧٣، رقم: ٣٨٠٧، واللفظ له. وأخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: الجهاد والسير، باب: جواز قطع أشجار الكفار وتحريقها، ج٣، ص١٣٦٥، رقم: ١٧٤٦. وأخرجه **الترمذي في سننه**، كتاب: السير عن رسول الله ﷺ، باب: في التحريق والتخريب، ج٣، ص٥٢٨، رقم: ١٥٥٢. وأخرجه **ابن ماجة في سننه**، كتاب: الجهاد، باب: التحريق بأرض العدوّ، ج٢، ص٥٢٧، رقم: ٢٨٤٤.

(٢) الزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج٣، ص٢٤٣. وقريب من هذا المعنى انظر: زين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص٨٢.

(٣) محمد بن عبد الله بن علي الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٣٣.

(٤) **ابن حجر**: (٩٠٩-٩٧٤هـ)، هو أحمد بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس، فقيه شافعي المذهب، تلقى العلم بالأزهر، من أهم مصنفاته: شرح الأربعين النووية، وتحفة المحتاج، والفتاوى الهيتمية، والخيرات الحسان في مناقب أبي حنيفة النعمان. (انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج١، ص٢٣٤).

(٥) ابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص٥٩. وانظر: الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص ٦١. ومحمد بن أحمد الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٧٩. وسليمان البجيرمي، **حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب**، ج٤، ص٢٥٤. وسليمان الجمل، **حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج**، ج٥، ص١٩٤. وزكريا بن محمد الأنصاري، **فتح الوهاب**، ج٢، ص٣٠٠. والعمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، ج١٢، ص١٣٦.

(٦) محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٧٩. وانظر: زكريا بن محمد الأنصاري، **فتح الوهاب**، ج٢، ص٣٠٠.

الحكم الفقهي على كل ما نشهده من أسلحة ومعدّات قتاليّه، بما فيها أسلحة الفتك والدمار الشامل، كالقول باستيعاب الحكم الفقهي (أي كلام الفقهاء) لتلك الأسلحة.

والسبب في عدم إمكانيّة الاستفادة من تلك التعميمات الفقهيّة، مظاهر الاختلاف الكبيرة بين كلا المرحلتين فيما يتعلّق بطبيعة الأسلحة المستَخْدَمة ونوعيّتها، وعِظمِ خطرها، وقوّة الآثار المدمِّرة الناجمة عن استخدامها، إذ «لا نجد من بين الأسلحة والوسائل الحربيّة القديمة سلاحاً واحداً يُنتِج من الهلاك والدّمار الشامل، كما نجد ذلك في الأسلحة الحديثة»[١].

وقد جاء عند **الشافعيّة** كلاماً يُشير إلى أثر السياق التاريخي والمعطيات المرحليّة في بيان دلالة قولهم: بما يعمّ الإهلاك به، وذلك عندما ذكروا أمثلة على تلك الأسلحة التي يعمّ الإهلاك بها، فقالوا منها المجانيق والعرّادات، وإرسال النّار والماء على العدوّ[٢]، وغير ذلك مما كان شائعاً في زمانهم، وقد ذكر فقهاء **الحنابلة** في باب قتال «أهل البغي» كلاماً قريباً من هذا المعنى، حيث نجد عندهم تفسيراً للعموم المستفاد من قولهم ما يعمّ إتلافه، بالنّار والمنجنيق[٣]، مما يعني أنّ مقصودهم من هذه العبارة مخصوص بما شاع في زمانهم من الأسلحة.

ومعلوم أنّ إطلاق كلمة «ما يعمّ الإهلاك به» من الأسلحة في عصرنا يحمل دلالات وتفسيرات مختلفة لدرجة لا يمكن مقارنتها بما كان في الماضي ـــ وهذا ما سبق وأشرت إليه ـــ، وإنْ كانت المقارنة بينهما مُتَعَذِّرة، فتَعَذُّر القياس من باب أولى.

ثمّ إنّ **ابن الهمام** من **الحنفيّة** اشترط في استخدام تلك الأسلحة والأساليب القتاليّة ـــ المنتشرة عندهم ـــ على بساطة تأثيرها ومفعولها **أنْ لا** «**يغلب على الظنّ أنّهم** [المسلمون] **مأخوذون بغير ذلك**، فإن كان الظّاهر أنّهم مغلوبون وأنّ الفتح بادٍ كُرِه ذلك؛ لأنّه إفساد في غير محلّ الحاجة، وما أُبيح إلاّ لها»[٤]، وهو ما ذهب إليه بعض **الحنابلة**، حين قالوا بعدم جواز رميهم بالنار أو تغريقهم وإتلاف

---

(١) محمد خير هيكل، **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، ج٢، ص١٣٤٧.

(٢) انظر: زكريا بن محمد الأنصاري، **فتح الوهاب**، ج٢، ص٣٠٠. ومحمد بن أحمد الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٧٩. وسليمان الجمل، **حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج**، ج٥، ص١٩٤. والعمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، ج١٢، ص١٣٥.

(٣) انظر: مجد الدين أبي البركات، **المحرر في الفقه**، ج٢، ص١٦٦. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٦، ص٢٧٨. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٢٤٧. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٥، ص١٤١.

(٤) ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص١٩٩. وانظر: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، ج١، ص٦٣٥. وزين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص٨٢. ابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص١٢٩. ومحمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٤، ص٢٧٦.

أشجارهم ((**إلاّ أنْ لا نقدر عليهم إلاّ بـــه**، وأنْ يكونوا يفعلونه بنا))[١]، أمّا ((إنْ لم تدع لذلك حاجـــة فالأولى أنْ لا يفعله))[٢] المسلمون بهم، لأنّ أهل الحرب من المشركين عندها يكونون ((في معنى المقدور عليهم))[٣]، وقد استدلّ **الحنابلة** على عدم جواز إحراقهم (أي رميهم بالنار وما شابه) أو إغراقهم، إنْ قُدِر عليهم بغير ذلك بما جاء عن رسول الله ﷺ أنّه قال[٤]: ((إنّ الله كتب الإحسان على كلّ شيء، **فإذا قتلتم فأحسنوا القِتْلَة**))[٥].

ثمّ إنّنا نلحظ في كلام **الحنابلة** إشارةً منهم إلى مبدأ المثليّة في استخدام الأسلحة ومعدّات القتال وأساليبه مع العدوّ، ويظهر ذلك في قولهم بجواز استخدام تلك الأسلحة والأساليب القتاليّة معهم إنْ ((كانوا يفعلون ذلك بنا فعندها يجوز لينتهوا عن ذلك، أمّا إنْ لم يكونوا يفعلون ذلك بدارنا لا يجوز لنا فعله عندها))[٦]، وقد نُقِل عن الإمام **أحمد** علّة الجواز في حال استخدامهم وممارَستهم لذلك علينا بـــ((أنّهم يكافئون على فعلهم))[٧].

كل ما تقدّم يُشير إلى أنّ استخدام تلك الأسلحة والمعدّات الحربيّة ما أُبيحت عند الفقهاء على إطلاقها، وإنّما كان ذلك في حدود ((**الحاجة**)) أو ((**الضرورة**)) الملجئة إلى استخدامها والقتـــال بهـــا، ((والضرورة أنْ لا يكون لهم طريق آخر يتمكّنون من الظفر بهم))[٨]، أو في حدود التعامل بالمثل ﴿فَمَنِ

(١) مجد الدين أبي البركات، **المحرر في الفقه**، ج٢، ص١٧٢. وانظر: البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٧٧. ومحمد بن مفلح(ت٧٦٣هـ)، **الفروع**، ج٦، ص٢١٠. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٦٧١. وبدر الدين ابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، ص١٨٤. والمرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بـــن حنبـــل**، ج٤، ص١٢٨. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص١٨. وابن مفلح (ت٨٨٤هـ)، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٩٣. وابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٦٠.

(٢) ابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٦٧١.

(٣) بدر الدين ابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، ص١٨٤.

(٤) انظر: البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٧٧.

(٥) محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٤، ص٢٧٦.

(٦) ابن البنّا، **المقنع في شرح مختصر الخرقي**، ج٣، ص١١٨٢-١١٨٣. وانظر: مجد الدين أبي البركات، **المحرر في الفقـــه**، ج٢، ص١٧٢. ومحمد بن مفلح(ت٧٦٣هـ)، **الفروع**، ج٦، ص٢١٠. والمرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجـــل أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٢٨. وابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٦٠. البهوتي، **كشاف القناع عـــن مـــتن الإقناع**، ج٢، ص٣٧٦. وابن مفلح (ت٨٨٤هـ)، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٩٣.

(٧) محمد بن مفلح(ت٧٦٣هـ)، **الفروع**، ج٦، ص٢١٠. وانظر: والمرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمـــام المبجل أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٢٨. وابن مفلح (ت٨٨٤هـ)، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٩٣.

(٨) أخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: الصيد والذبائح وما يُؤكل من الحيوان، باب: الأمر بإحسان الذبح والقتل وتحديد الشفرة، ج٣، ص١٥٤٨، رقم: ١٩٥٥، واللفظ له. وأخرجه **أبو داود في سننه**، كتاب: الضحايا، باب: في النـــهي أنْ تُـــصبر البـــهائم والرفـــق بالذبيحة، ج٣، ص١٢٢٨، رقم: ٢٨١٥. وأخرجه **الترمذي في سننه**، كتاب: الديّات، باب: ما جاء في النهي عـــن المثلـــة، ج٣،

اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [سورة البقرة:١٩٤]، هذه التحفّظات كلّها بالرغم من بساطة وبدائيّة تلك الأسلحة المستخدمة عندهم، قياساً ــ كما قلت ــ على ما نعاينه من أسلحة في عصرنا الرّاهن.

وهذا التحفّظ في استخدام الأسلحة والمعدّات القتاليّة هو ما صرّح به **المالكيّة**، وذلك بخصوص رمي العدوّ بنبال مسمومة، أو جعل السمّ بأماكن شربهم، وأيضاً بخصوص تحريق العدوّ أو استخدام الأسلحة التي من شأنها إضرام النّار في أماكن تحصّنهم وتواجدهم، ويزداد الأمر تحفظاً إنْ وافق استخدام النار وجودَ بعض المسلمين كما سبق وبيّنت.

فقد رأى بعض **المالكيّة** عدم جواز قتالهم بنار تُرسَل عليهم لتحرقهم إلاّ إنْ تحقق هناك شرطان، **أحدهما** أنْ يُخاف منهم على المسلمين، **والآخر** أنْ تنعدم وسائل القتال وأدواته إلاّ منها، كأنْ يكون الأعداء متحصّنين في أماكن لا ينفع القتال معها بغير النار، أمّا إنْ أمكن القتال بغيرها فلا يجوز، حتى أنّ بعضهم حرّم رميهم بالنّار ولو انفر المقاتلون في مكان دون من لا يجوز قتلهم من الأبرياء، وهذا كلّه إنْ لم يكن معهم مسلم ــ كما أشرت ــ وإلاّ فلا يجوز بحال من الأحوال(١)، وقد مال بعضهم إلى الاقتصار على الشرط الأخير فقط(٢).

كما كان لعددٍ من **المالكيّة** ذات التحفظ والتقييد السابق بخصوص استخدام السمّ في الحرب مع العدوّ، سواء بوضعه على السهام والنبال، أم بوضعه في قلال الخمر وشرب والماء، فقد مال عدد من المالكيّة إلى تحريم الرمي بالنبال المسمومة، ونُقل عن الإمام مالك كراهيّة ذلك، وقال بأنّ هذا السلاح أو الطريقة في القتال ما كنت **فيما مضى، وفي هذا إشارة إلى الحرص عند إطلاق حكم الإباحة على ما استجدّ من أسلحة ومعدّات قتاليّة**، وقد نُقل أنّ علّة الكراهة هي الخشية من أنْ يُعاد إلينا، أو حتى لا يستعمل العدو ذلك معنا إنْ كان هذا متوفّراً عنده(٣).

بقي الإشارة إلى ما نُقل عن **الإمام الأوزاعي**، من **أنّه كان يكره التحريق والتغريق وتخريب البنيان وإتلاف المزروعات**، مستدلاً على رؤيته تلك بقوله ﷻ: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ

ص٤٤٣، رقم: ١٤٠٩. وأخرجه **ابن ماجة في سننه**، كتاب: الذبائح، باب: إذا ذبحتم فأحسنوا الذّبح، ج٣، ص١٢٢-١٢٣، رقم: ٣١٧٠. وأخرجه **النسائي في سننه**، كتاب: الضحايا، باب: الأمر بإحداد الشفرة، ج٧، ص٢٤١، رقم: ٤٤١٢.

(١) انظر: الأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٣. والحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ج٤، ص٥٤٤ ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٤٨-١٤٩. ومحمد بن عبد الله بن علي الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٣٣.

(٢) انظر: ابن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج٢، ص٢٨٠.

(٣) انظر: الأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٤. والمواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج٤، ص٥٤٥. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٥١. ومحمد بن عبد الله بن علي الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١١٤.

فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [سورة البقرة:٢٠٥]، وأيضاً ما نُقِل عن **الإمام الحسن بن زياد** من **الحنفيّة**، **الذي كان يقول بجواز تلك الممارِسات إنْ عُلمَ عدم وجود مسلم في أماكن تحصُّن الأعداء وتَجَمُّعِهم، وإلاّ فلا يحلّ ذلك إطلاقاً**، وعلل ما ذهب إليه بأنّ التحرّز عن قتل المسلم فرض، وتحريق حصونهم مباح، كما أنّ تركه مباح، والأخذ بما هو فرض أولى[١]، وقد سبق وأشرت لقول **الحسن بن زياد**[٢].

لم يخلوا الأمر — كما رأينا — من بعض التحفّظات على استخدام ما كان له تأثير واسع من الأسلحة، بالرغم من نسبيّة ذلك التأثير ومحدوديّة المخاطر الناجمة عن الاستخدام، وكل ذلك يؤكّد ما سبق وقلته من صعوبة الاستفادة ممّا جاء عند الفقهاء من أحكام تتعلّق بحكم استعمال الأسلحة الشائعة عندهم، ولئن أمكن الاستفادة من ذلك بخصوص بعض الأسلحة المنتشرة في عصرنا، ذات التأثر المحدود والخطر المنضبط، مما يمكن مقارنته باستعمالات المنجنيق والسهام والرصاص، فإنّ ذلك سيكون صعباً بل أقرب للمستحيل مع الأسلحة الشاملة في تدميرها، والفاتكة في تأثيرها على كل المظاهر الحياتيّة، وما ذاك إلاّ لصعوبة المقايسة بينها، واختلاف المناط في كلٍّ منها.

بعد هذا العرض المفصّل لما جاء عند الفقهاء، حول ما يجوز فعله في ساحة القتال، وما يجوز استخدامه من الأسلحة وما لا يجوز، لو انتقلت لواقعنا الرّاهن وما يشهده في عالم الأسلحة من تطوّر، لبان حجم الصعوبة البالغة التي ترافق أيّ محاولة للكشف عن موقف الشرع من استعمال تلك الأسلحة المذهلة في آثارها وخطورتها، لاسيّما أسلحة الدمار والفتك الشامل للإنسان وما يحيط بالإنسان من عوالم، سواء تلك الأسلحة التي تشمل في تأثيرها كلّ جماد من «المباني والمنشآت، إلى جانب القضاء على مظاهر الحياة الإنسانيّة والحيوانيّة والنباتيّة، كالقنابل النوويّة، أو التي تقتصر في الغالب على إفناء مظاهر الحياة من إنسان وحيوان ونبات، وتُعفي من التدمير المباني والمنشآت، كالقنابل النيوترونيّة والأسلحة الكيمائيّة والجرثوميّة وما إليها»[٣].

لم تَعُد الأسلحة — في معظمها — تقتصر في تأثيرها ومخاطرها على شخص واحد، أو مجموعة محصورةٍ من الأشخاص، أو حتى ضمن نطاق ضيّق من المكان والزمان، ونظراً لذلك بات البحث عن حكم الشرع في استخدامها من القضايا الإشكاليّة، والمسائل السهلة الممتنعة في الوقت ذاته، ويزداد الأمر إشكاليّةً وصعوبة كلّما ازدادت الأسلحة تقنيّةً وازدادت فتكاً وتأثيراً على الحياة الإنسانيّة، الأمر

---

(١) انظر: السرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٣١ وما بعدها. وبن أحمد العيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٥٠٥. وأبو عيسى الترمذي، **سننه الترمذي**، كتاب: السير عن رسول الله ﷺ، باب: في التحريق والتخريب، ج٣، ص٥٢٩.

(٢) انظر: ص٢٦٣.

(٣) محمد خير هيكل، **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، ج٢، ص١٣٤٤. وانظر: الدكتور محمد زكي عويس، **أسلحة الدمار الشامل**، ص١٢٥.

الذي يدعونا لمزيد من البحث، ومزيد من الحيطة عند تبنّي أي موقف تجاه استعمال تلك الأسلحة والمعدّات القتاليّة المدَمِّرة.

قد يحلو للبعض القيام **بمقايسة أصوليّة بين ما جاء عند الفقهاء من أسلحة هي أشبه بدمى الأطفال بالنسبة لما نشهده، وبين تلك الأسلحة التي تتمتّع بإمكانيّة إبادة النوع البشري من على وجه المعمورة،** ليخلص إلى نتيجة مفادها جواز استعمال كلّ ما توصَّل إليه العقل البشري من اختراعات في مجال الأسلحة، بما فيها أسلحة الدمار والفتك الشامل[١]، وربّما لا تحتاج هذه النتيجة إلى كثيرٍ تفكيرٍ لوضع العديد من التحفّظات عليها، لاسيّما إنْ أُخِذ بعين الاعتبار ما ذَكَرْتُه من أنّ **الخبراء العسكريون يُقدِّرون الخسائر التي تُسبِّبها حرب نوويّة أو ذريّة بفناء ثلثي سكّان العالم، كما تتسبّب بالقضاء على معالم الحضارة الإنسانيّة**[٢]، أو «قد تؤدي إلى كارثة عالميّة قد ترجع بالبشريّة إلى الحياة البدائيّة، إنْ لم تقض على العالم بأسره»[٣]، ثمّ إنّ «التقديرات تُشير إلى أنّه توجد حالياً أسلحة نووية في العديد من الدول تكفي لتدمير العامل بأكمله»[٤].

وهنا يأتي السؤال إلى الذهن سريعاً للكشف عن مدى انسجام ذلك كلّه مع حقيقة الاستخلاف الإلهي للإنسان، ومع معاني هذا الاستخلاف ودلالاته، وللكشف أيضاً عن طبيعة العلاقة بين ذلك الاستخلاف، وبين استخدام الإنسان للأسلحة المدمّرة، والتي يشهد الجميع على أنّ من أهم صفاتها أنّها تجعل من الإنسان ذلك المخلوق الذي كان وجوده محلّ استغرب من الملائكة، ووصفوه بأوصاف تتعارض وغاية الخلق الإلهي له، وفي ذلك يقول ﷻ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا **مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ** وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: ٣٠]، وفي هذه الآية إشارة إلى «**أنّه لا شيء أكره عند الله من سفك الدماء والإفساد في الأرض**»[٥]، ومن بديع نظم القرآن أنّه عطف الخاصّ؛ الذي هو سفك الدماء، على العام؛ الذي هو الإفساد في الأرض بكلّ مظاهره من قتل وغيرها، للدلالة على عِظَم

---

(١) من أولئك مثلاً **الدكتور هيكل** الذي حاول قياس أسلحة الدّمار الشامل على ما كان معروفاً في عصر الفقهاء، ووصل بعد ذلك إلى إلحاق الأولى بالأخيرة، في الحكم وجواز الاستعمال أثناء القتال، علماً أنّه كان يؤكّد مراراً وتكراراً على أوجه الاختلاف الكبيرة بين المقاس والمقاس عليه، أي بين الفرع والأصل في لغة الأصوليين، وأنّ أوجه الاختلاف بينهما متعدّدة كحجم التأثير، وطبيعة كلٍّ منهما، وعِظَم الخطر الناجم عن استخدامهما، وغير ذلك. (انظر: محمد خير هيكل، **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، ج٢، ص١٣٥٣).

(٢) انظر: اللواء الركن محمود شيت خطّاب، **إرادة القتال في الجهاد الإسلامي**، دار الفكر، دم، ط٢، ١٣٩٣هـ، ص٤١.

(٣) محمد زكي عويس، **أسلحة الدمار الشامل**، ص١١١.

(٤) **م ن**، ص ن.

(٥) الشوكاني، **فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ج١، ص٧٥.

معصية سفك الدماء وإراقتها، إذ بها تتلاشى الهياكل الجسمانيّة، وتعود على الحياة الإنسانيّة بالزوال والنقض[١].

نظر القرآن الكريم إلى الاعتداء على حياة الإنسان وإزهاق روحه على أنّها جريمة موجّهة ضدّ البشريّة كلّها، فقال ﷻ: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرائيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ [سورة المائدة:٣٢]، فضمن له بذلك حقّه في العيش الآمن والحياة المطمئنّة، ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ بل تعدّاه ليشمل في رعايته وحمايته كلّ مظاهر الحياة ومكمّلاتها من بيئة وغيرها، فحرّم الإفساد في الأرض، وحرّم الاعتداء على مظاهر الحياة من إهلاك الحرث والنسل، فقال ﷻ: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [سورة البقرة:٢٠٥]، وجعل من الإفساد في الأرض والإيمان نقيضان لا يمكن أنْ يجتمعان، فقال ﷻ: ﴿وَلا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الأعراف:٨٥]، وقال: ﴿وَلا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [سورة الأعراف:٧٤]، وقال أيضاً: ﴿وَلا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا﴾ [سورة الأعراف:٥٦].

كلّ هذه أدلّة صريحة وكليّة تدلّ على أنّ مقصد الشريعة هو تحقيق الإصلاح وإزالة الإفساد، وليس مقصود الشارع من الإصلاح المنوّه إليه في تلك النصوص، هو **مُجَرَّد** صلاح العقيدة (الإيمان) وصلاح العمل، ــ كما قد يُتوهّم ــ، وإنّما أراد منه صلاح أحوال الناس في تصاريف أعمالهم، وصلاح شؤونهم في حياتهم الاجتماعيّة، فلمّا قال ﷻ: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [سورة البقرة:٢٠٥]، أنبأنا بأنّ الفساد المحذَّر منه هو إفساد موجودات هذا العالم، وأنّ الذي أوجد هذا العالم وأوجد فيه قانون بقائه لا يُظنُّ فعلُه ذلك عبثاً، وهو يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً﴾ [سورة المؤمنون:١١٥].

ثُمّ لولا إرادة انتظامه لما أنزل الشرائع الرّادعة للناس عن الإفساد، ولما جعل الله إحدى أهمّ مهام الرسل إزالة الإفساد ومحاربته، كما كان الحال مع سيّدنا **موسى** عليه السلام، عندما أوكل إليه ربنا ﷻ مهمّة إنقاذ بني إسرائيل من إفساد **فرعون**، الذي طغى في الأرض ونشر فيها الفساد، من التذبيح والتقتيل وغير ذلك، وقد كان المقصود من إفساده هو فساد العمل في الأرض والموجودات، وهو ما أكّدت عليه دلالة الآية وسياقها، وفذ ذلك يقول ﷻ: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [سورة القصص:٤][٢].

---

(١) انظر: الآلوسي، **روح المعاني**، ج١، ص٣١٦.

(٢) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، ص٢٧٣-٢٧٥.

والغاية من كلّ ذلك أنْ يتحقّق مقصد الشريعة في الحفاظ على النوع البشري، وأنْ يُكفَل لهذا النوع استمراريّة الوجود الملائمة لجعل هذا الإنسان مداراً للتكليف الإلهي، ومحلاً لجعله خليفة في الأرض، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة:٣٠]، ولو أنّنا «استقرينا موارد الشريعة الإسلاميّة الدّالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا أنّ من كليّات دلائلها ومن جزئيّاتها المستقراة أنّ المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمّة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»(١).

ولتكتمل تلك المعاني كانت المحافظة على النفس الإنسانيّة وحمايتها من أيّ اعتداء مقصد ضروريّ تسعى الشريعة إلى تحقيقه، وتكون المحافظة عليها بتأمين كلّ ما يُقيم أركانها ويثبّت قواعدها، مراعاةً لجانب الوجود، ومن جهة أخرى تأمين ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقّع فيها، وذلك مراعاةً لجانب العدم(٢)، وهذا يعني أنّ هتك الدماء، وكثرة الهرج، وممارسة الأعمال المؤدّية إلى استهداف النفس الإنسانيّة المعصومة، هو من الأعمال المخالفة لمقاصد الشريعة، وهي من المفاسد التي ينبغي درءها وتعطيلها(٣).

وعليه يزداد مقصد إزالة الإفساد، وحماية النفس الإنسانيّة تأكيداً، كلّما تعلّق الأمر بحفظ واستمراريّة النوع البشري ككل، مما يعني أنّ أي محاولة لإفناء النوع البشري، أو تهديده بالزوال، ستصطدم بذلك المقصد وستعود عليه بالنقض، وربّما كان ذلك أحد أهم صفات وخواصّ أسلحة الدمار والفتك بالإنسان، وما يحيط به من موجودات العالم الذي يعيش فيه.

ومن ناحية أُخرى فإنّ الأصل في وجود الإنسان على الأرض أنّه قائم على مبدأ الاستخلاف، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ **خَلائِفَ فِي الْأَرْضِ** مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة يونس:١٤]، ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ فِي الْأَرْضِ** فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتاً وَلا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَاراً﴾ [سورة فاطر:٣٩]، ومن أهمّ مقوّمات ومبادئ هذا الاستخلاف، ارتباطه باستمرار النوع البشري في الوجود، وهذا يعني أنّ كل ما يعارض مبدأ الاستخلاف، من

---

(١) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، ص٢٧٣-٢٧٥.

(٢) للتوسّع في تلك المعاني، انظر: الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٢، ص٧. ومحمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، ص٣٠٢. والدكتور عمر بن صالح بن عمر، **مقاصد الشريعة عند الإمام العزّ بن عبد السلام**، ص٤٧٧ وما بعدها. وأستاذنا الدكتور محمد الحسن مصطفى البغا، **درء المفسدة في الشريعة الإسلاميّة: أصوله وضوابطه وتطبيقاته**، دار العلوم الإنسانيّة، دمشق، ط١، ١٤١٧هـ، ص٢٤.

(٣) انظر: ص٢٣٣.

ممارسات قد تؤدي إلى إبادة جماعيّة تعود على أصل الوجود الإنساني على هذه الأرض، أو معظمه بالنقض، فإنّ مصيرها التحريم والمنع.

وإنْ علمنا أنّ من غايات الاستخلاف الإلهي للإنسان، إضافةً لعبادته ﷻ، تحقيق إعمار الأرض والحفاظ على مكوناتها، وأنّ كلّ ما خُلق فيها هو مهيّأ لخدمة هذه الغاية، وهي استعمار الأرض ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [سورة هود: ٦١]، فإننا سنصل عندها إلى أنّ كلّ ما من شأنه نشر الإفساد فيها، وتحقيق الاستخراب، والتعدي على مظاهر الحياة، هو معارض لمقصدٍ هامٍّ من مقاصد الشريعة الكليّة في الوجود.

فإنْ استحضرنا بعد هذا العرض، بعض الآثار التي تقوم بها تلك الأسلحة المدمِّرة، من إباداتٍ جماعيّة تعود على أصل الوجود الإنساني بالنقض، أو تؤدي إلى معارضة مبدأ الاستخلاف، وما يعني ذلك من انقراض النوع الإنساني وعدم ضمان استمراريَّته، والاعتداء ما يحيط بهذا العنصر البشري من موجودات حيوانيّة ونباتيّة وبيئيّة في هذا العالم، تأكّد لنا حرمَة استخدام كلّ سلاح عسكري له تلك الإمكانات من الدمّار والخراب، سواء صنِّف على أنّه من أسلحة الدمار الشاملة أو غير الشاملة.

ولو انتقلنا للمقصد الذي شُرِع الجهاد القتالي لأجله، لوجدنا من خلاله ما يؤكّد إبطال ومنع استخدام مثل تلك الأسلحة، فطالما أنّ وجوب الجهاد هو وجوب الوسائل لا المقاصد، وأنّ الاقتتال ليس مقصودا لذاته، وكذلك قتل الكافر من أهل الحرب ليس مقصوداً لذاته، وإنّما المقصود هو الهداية، أي أنّ المقصود هو إنقاذ الإنسان وتحقيق الخلاص له، وهذا يعني وجوب الحفاظ على كينونة الإنسان ووجوده لأنّه هو المقصود الأول، وزواله يعين استحالة تحقيق غاية الجهاد، وتُعدّ الأسلحة في وقتنا الرّاهن من أكثر المعدّات المساعدة على عدم تحقيق تلك الغاية، إذ غالباً ما تؤدي إلى إهلاك كلّ من قدّر له الوجود في ساحة استخدامها من المخلوقات، الأمر الذي يؤدي إلى انعدام المحل المقصود إنقاذه في الجهاد، وليس ذلك فحسب إذ قد يتسبب استمرار تأثيرها المدِّمر لمظاهر الحياة إلى آلاف السنين من فترة استعمالها، وهذا يعني إلحاق الضرر بأناس لم يكن لهم أيّ وجود لحظة استعمالها، أو لم يكن قد كتب لهم الوجود في عالم الوجود، والأمثلة على ذلك كثيرة.

ثمّ إنّ مشروعيّة الجهاد معلّلة برفع الظلم والاعتداء كما تبيّن لنا، ولو قورن مقدار الظلم والاعتداء الذي تسببه الأسلحة المدمِّرة مع ما يسعى الجهاد لرفعه، للوحظ عِظم ما تتسبب به تلك الأسلحة، وَلَبَان انعدام المثليّة بين كلا الاعتداءين، والواقع خير شاهد على ذلك، فالقنبلة الذّرية أو النوويّة، التي تمّ استخدامها في الحرب العالميّة الثانية على **هيروشيما وناقزاكي**[1] ـــ بالرّغم من بدائيّتها في تلك الفترة ـــ، مازالت مستمرةً في آثارها غير الإنسانيّة حتى هذه اللحظة، وبعد مرور عشرات

---

(١) انظر: إياد هلال، **المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية**، ص١٤٠.

السنين ما زالت تعاني الإنسانيّة من مخاطرها، سواء أكان ذلك على صعيد البيئة، التي تحوّلت بسببها إلى مكان لا وجود لمظاهر الحياة فيه، بحيث أُهْلِكَ فيها الحرث والنسل ودُمِّرَت كل معالم الحياة، أم كان على صعيد الإنسان؛ الذي يعاني إلى الآن من الحروق التشوّهات الخَلْقيَّة، والعاهات المستديمة، والأمراض المرافقة له طوال حياته، والتي حار الإنسان في إيجاد علاج لها، أو لما تسبَّبت به من ارتفاع معدّلات المواليد غير الطبيعيّين خَلْقِيّاً[1]، وكلّ ذلك يتعارض مع علّة الجهاد في رفع الظلم والاعتداء على الإنسان، ويتعارض أيضاً مع معاني الرّحمة والإنسانيّة في الشريعة الإسلاميّة، ومع حديث رسول الله السابق الذِّكْر، الذي يدعوا إلى الإحسان والرفق حتى في حالة القتل، وإنْ كان ذلك مع الحيوان مطلوب، فهل يُعقَل أن يكون الحيوان مخلوقٌ أكرمَ من الإنسان عند الله ﷻ ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [سورة الإسراء: ٧٠]؟، وهل من مقتضيات التكريم الإلهي لبني آدم أنْ نحوّله إلى إنسان موته ـــ بسبب ما يلحقه من تشوهات تلك الأسلحة ـــ، يفضُلُ حياته بعشرات بل بآلاف المرّات؟ أسئلة تضع مئات الاستفهامات قبل القول بجواز استعمال مثل تلك الأسلحة!.

هذا كلّه فضلاً عن أنّ تلك الأسلحة تعمّ في تأثيرها المذنب والبريء، بل قد تُصيب البريء بنِسَب تفوق أضعاف المرات من نسَبِ إصابته للمذنب أو الجاني، وهذا يعني اختلال المثليّة في مبدأ المقاصّة من الجاني أو المذنب، إضافةً إلى أنّ الكثير منها لا يمكن حصر تأثيره أو التحكم به، فمن أهمّ خواصّ السلاح البيولوجي مثلاً صعوبة تصويبه نحو هدف محدّد، وقابليّته للانتشار العشوائي، وغير المنضبط، الأمر الذي يجعل من حياة المقاتِل الذي يستخدمه مهدّدة لذات الخطر الذي ينال الشخص المقاتَل، ثمّ إنّ امتداد تأثيره لفترات طويلة يؤدي إلى صعوبة الدخول الآمن إلى الأرض المقاتَل عليها (ساحة القتال)، نظراً لتلوّثها بالمواد السّامة المستعملة كأسلحة بيولوجيّة[2].

---

(١) وفي السياق ذاته تأتي الحرب الأمريكيّة في فيتنام كدليل صدق وشاهد حقّ وعيانٍ على كل ما نقول، وذلك عندما استخدمت القوات الأمريكية في الأراضي الفيتناميّة عدداً من الأسلحة الكيميائيّة (البيولوجيّة)، وقد أكّدت كلّ الدراسات استمرار آثارها الضارّة بالنوع البشري إلى هذه الفترة، كإحداث تشوهات للأجنّة، أو التسبّب بمرض السرطان، وغيره من الأمراض السّامة للإنسان، كما أدت تلك الأسلحة بإفساد وإبادة نحو مليون ونصف المليون هكتار من الغابات الزراعيّة، وقضت على أشجار المانجروف التي تعدّ غذاء رئيسيّا لسكان تلك المناطق، وقتلت كل الأسماك والحيوانات التي تعرّضت للتلوث البيولوجي، ومازالت بقايا وآثار الدمار موجودةً حتى الآن وبعد مرور عشرات السنين على استخدامها، وقد لا يمكن إصلاح تلك الآثار على وجه الإطلاق. (للتوسّع حول الآثار الناجمة عن استخدام أسلحة الدمار الشامل في هيروشيما والفيتنام وغيرهما، انظر: الدكتور محمد علي أحمد، **الإرهاب البيولوجي خطر يهدّد البشريّة**، ص١٦-١٧. وجلال عبد الفتاح، **أسلحة الدمار الشامل: الكيميائية والبايولوجية والنووية**، المكتب العربي للمعارف، مصر، دط، دت، ص١٢٢-١٢٥. ورمضان لاوند، **الحرب العالمية الثانية**، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٤، ١٩٩٢م، ص٤٤٥. والدكتور مرعي بن عبد الله بن مرعي، **أحكام المجاهد في سبيل الله ﷻ في الفقه الإسلامي**، دار العلوم والحكم، دمشق، ط١، ١٤٢٣هـ، ج٢، ص٤١١-٤١٢).

(٢) انظر: الدكتور محمد علي أحمد، **الإرهاب البيولوجي خطر يهدّد البشريّة**، ص١٢-١٣.

ولا يمكن الاعتراض هنا بما ذكره الفقهاء من جواز استخدام المنجنيق كسلاح يصيب المذنب والبريء لاستحالة المقارنة بين المنجنيق وما نتكلم عنه من الأسلحة ــ كما قلت ــ، لا من حيث نوعيّة السلاح ولا من حيث طبيعته وقدراته، فبداهة الأمر تؤكّد على أنّ احتمال إصابة البريء مع المنجنيق لا تتجاوز الأجزاء الضئيلة جداً من نسبة تحققها مع الأسلحة الفتاكة المؤَكَّدةِ الإصابة والخطر، وكذلك الحال مع قطع رسول الله لنخيل بني النضير، فهي حادثة أيضاً يصعب القياس عليها للقول بمشروعيّة التخريب والتدمير والاعتداء على مظاهر الحياة البيئيّة، فتأثير القطع للمزروعات لا يمكن مقارنته بإعدام الحياة الخاصّة بها كليّاً، وحرمانها من كلّ احتمالات الوجود مجدداً، هذا فضلاً عمّا ذهب إليه بعض العلماء من أنّ تلك الحادثة واقعة حالٍ خاصّة سببها أنّ الشجر المقطوع كان في الموضع الذي وقعت فيه المعركة[١]، أي حالة المصافّة مع العدوّ، وأنّ وجود ذلك النخل كان يُعيق استمرار القتال، وهذا يعني أنّ القطع لم يكن القصد منه عموم المشروعيّة أو تحقيق النكاية بالعدوّ.

ويؤكّد هذا ما جاء عن الصحابي الجليل **أبي بكر الصديق** رضي الله عنه من أنّه قال **ليزيد بن أبي سفيان**[٢] لما أمّره على جيش كان قد وجّهه إلى الشام: «إنّك ستجد قوماً زعموا أنّهم حبسوا أنفسهم لله فذرهم وما زعموا أنّهم حبسوا أنفسهم له، وستجد قوماً فحصوا عن أوساط رؤوسهم من الشَّعر، فاضرب ما فحصوا عنه بالسيف، وإنّي موصيك بعشر: **لا تقتلنَّ امرأةً، ولا صبيّاً، ولا كبيراً هرماً، ولا تقطعنَّ شجراً مثمراً، ولا تخربنَّ عامراً، ولا تَعْقِرَنَّ شاةً ولا بعيراً إلاّ لِمَأْكَلَةٍ، ولا تحرِقَنَّ نحلاً، ولا تُغَرِّقَنَّه، ولا تغلل، ولا تجبن»**[٣].

---

(١) انظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج٥، ص١٣.

(٢) **يزيد ابن أبي سفيان**: (ت ١٨هـ)، وهو يزيد بن صخر (أبو سفيان) بن حرب بن أمية بن عبد شمس القرشي الأموي، صحابي جليل من رجالات بني أمية وشجعانهم، أسلم يوم فتح مكّة، استعمله النبي ﷺ على صدقات بني فارس وكانوا أخواله، وأمره خليفة المسلمين على فلسطين ثم على دمشق، قيل توفي في طاعون عمواس. (انظر: ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٦، ص٦٥٨).

(٣) أخرجه **مالك في الموطأ**، كتاب: الجهاد، باب: النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو، ج٢، ص٤٤٧، رقم: ٩٦٥. (مالك بن أنس، **موطأ الإمام مالك برواية يحيى الليثي**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، دط، دت). وأخرجه **البيهقي في السنن الكبرى**، كتاب: السير، باب: ترك قتل من لا قتال فيه من الرهبان والكبير وغيرهما، ج٩، ص٨٩. رقم: ١٧٩٢٧. وقد قال فيه الإمام البيهقي في كتابه معرفة السنن والآثار، أنّه بمعناه رواه صالح بن كيسان، وأبو عمران الجوني، ويزيد بن أبي مالك الشامي، عن أبي بكر، وكلّ ذلك منقطع، ورواه ابن المبارك عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن أبي بكر، وهذا **وإنْ كان منقطع أيضاً إلاّ أنّ مراسيل ابن المسيب أقوى من مراسيل غيره**، إلاّ أنّ أحمد بن حنبل كان يقول هذا حديث منكر، **ولم أقف على المعنى الذي لأجله أنكره**، وكان ابنه عبد الله يزعم أنّه كان ينكر أنْ يكون ذلك من حديث الزهري، ثمّ قال وقد روي عن النبي ﷺ معنى ما روي عن أبي بكر وأسانيده غير قويّة. (انظر: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، **معرفة السنن والآثار**، تحقيق: الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، دار قتيبة، دمشق، ط١، ١٤١١هـ، ج١٣، ص٢٤٩-٢٥٠).

فكيف بعد هذا كلّه يمكن القول بمشروعيّة استخدام أسلحة الفتك والدّمار الشامل؟ وإنْ كانت قواعد الإسلام في الحرب والقتال تقوم على مبدأ تخفيف ويلات تلك الحرب، والحد من آثارها ومضارّها قدر الإمكان، والالتزام بقواعد الرّحمة والعدالة ودفع أعظم المفسدتين بأخفهما، فهل يمكن أنْ ينسجم ذلك مع السماح باستخدام أسلحة التدمير والتخريب، والإبادة الجماعيّة للعنصر البشري، أو استعمال تلك الأسلحة التي تفوق في خطورتها تصور الإنسان وإدراكه، وتهدد العالم بالدّمار والقضاء على حضارته ومدنيّته التي ظلّ يقيمها منذ آلاف السنين، وتُسبّب الكوارث الإنسانيّة وتقتل ملايين البشر دون تمييز بين مذنب وبريء، بل دون تفريق بين المقاتِل والمقاتَل؟!.

وإنْ أدركنا حجم المخاطر التي تسبّبها تلك الأسلحة، بحيث تصل آثارها إلى آلاف الكيلومترات بعيداً عن مسرح استخدامها، وتمتدّ في الزمن لتصيب أناس لم يكونوا قد وجدوا ــ كما قلت ــ أثناء استخدامها، فهل من العدالة الإلهيّة أنْ يُأخذ أناس بجريرة آخرين؟، وربّنا ﷻ يقول: ﴿وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [سورة الإسراء:١٥]، وكيف يُباح ذلك الفعل ورسول الله ﷺ، عبّر عن مقته وعدم رغبته به وهو في أحلك الظروف وأصعبها، وذلك عندما أتاه أمين السماء جبريل عليه السلام وقال له: «إنّ الله قد سمع قول قومك لك وما ردّوا عليك، وقد بعث إليك ملك الجبال لتأمره بما شئت فيهم، فناداني ملك الجبال فسلّم عليّ ثم قال يا محمد فقال ذلك فيما شئت إنْ شئت أنْ أُطبِق عليهم الأخشبين، فقال النبي ﷺ: **بل أرجو أنْ يُخرِج الله مِنْ أصلابهم مَنْ يعبد الله وحده ولا يُشرِك به شيئاً**»[1]، فهل يجوز بعد هذا معاقبة أناس بتلك الأسلحة دونما ذنب أو جرم اقترفوه؟.

كما رأينا لقد كان من الصعب الحكم على ما شاع في زماننا من أسلحة بواسطة القياس على ما كان موجوداً عند الفقهاء، وتبيّن لنا أنّ الحكم على ذات الأسلحة وبشكل مباشر متعذّرٌ نظراً لتغيّرها وتطوّرها المتسارع ــ وإنْ كنا لا ننكر تأثير ذات الأسلحة في الحكم عليها ــ، ولذا فإنّ الطريقة الأسلم في الحكم عليها كما رأينا هي من خلال آثارها الناجمة عنها، ومن خلال النظر إلى كيفيّة استخدامها وضوابط وشروط ذلك الاستخدام.

أخيراً لو حاولنا جرياً مع قاعدة المثليّة في ردّ الاعتداء البحث عن مدى تأثّر حكم استعمال أسلحة الدمار الشامل بتلك القاعدة، وهل يمكن أن يتغيّر حكم الحظر إلى الإباحة إنْ كان استخدام تلك الأسلحة مدرجاً تحت قاعدة المعاملة بالمثل في رد الاعتداء؟.

ربما كان من غير الممكن القول بجواز استخدام أسلحة الدمار الشامل بأي حالة ما، لولا وجودِ نصوصٍ صريحةٍ وقطعيّةٍ في القرآن الكريم تُقرّ مبدأ المعاملة بالمثل،كقاعدة ثابتةٍ من قواعد التعامل بين

---

(١) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: بدء الخلق، باب: ذكر الملائكة، ج٢، ص١٠٩٤، رقم: ٣٠٥٩، واللفظ له. وأخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: الجهاد والسير، باب: ما لقي النبي ﷺ من أذى المشركين والمنافقين، ج٣، ص١٤٢٠، رقم: ١٧٩٥.

المخلوقات، وتتجلّى هذه القاعدة في عدد من النصوص وهي قوله ﷻ: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ **بِمِثْلِ** مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [سورة البقرة:١٩٤]، وقوله ﷻ: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا **بِمِثْلِ** مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾ [سورة النحل:١٢٦]، وقوله ﷻ: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ **بِمِثْلِ** مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾ [سورة الحج:٦٠].

وهذه النصوص القرآنية وإنْ لم ترِد في سياق الحديث عن استخدام الأسلحة، إلاّ أنّ عموم دلالتها، وفقدان المخصص لها، يؤكّد شمول حكمها التشريعي لكل ما من شأنه أنْ يكون مقابلة للعقوبة والاعتداء بمثله.

إنّ ظاهر تلك الآيات القرآنية يُشير إلى جواز استعمال أسلحة الدمار الشامل تحت مبدأ المعاملة بالمثل[١]، وقد أشار بعض الفقهاء إلى أثر هذا المبدأ في استخدام الأسلحة ــ كما سبق وأشرت ــ، ومن ذلك قولهم بجواز استخدام الأسلحة بشرط «أنْ يكونوا يفعلونه بنا»[٢]، وهذا يعني أنّ جواز استخدام تلك الأسلحة في هذه الحالة هو من قبيل الحق لا الظلم، لأنّه من باب ردّ الاعتداء بالمثل، لا من قبيل الاعتداء، وكما هو معلوم أنّ رد الاعتداء ودفعه لا يمكن إلاّ إنْ دُفِع بمثله، وهذا على أقل تقدير.

ولكن السؤال الأهم هو هل العمل بهذه القاعدة على عمومه؟ لاسيّما بعدما علمنا من حجم المخاطر التي قد نعجز عن تصوّرها وبيانها إلاّ من باب التقريب والتقدير، ثمّ ما هو مصير هذه القاعدة فيما لو انضمت إليها مسألة التترس بالمسلمين؟ أو فيما لو تبيّن أنّ خطر استخدام تلك الأسلحة سيتعدّى بآثاره ليشمل المعتدين وغير المعتدين وبما فيهم المسلمين سواء المقاتلين منهم وغير المقاتلين ممن قد يجاور في موطنه ساحة القتال؟ وبمعنى أعمّ ما هي الضوابط التي ينبغي أنْ تتخذ بعين الاعتبار عند استخدام تلك الأسلحة؟.

● إنّ من أهم وأول القيود التي ينبغي استحضارها، أنّ قانون المعاملة بالمثل يقتضي أنْ يتحقق البدء بالاعتداء من الطرف المقابل، وهذا ما تؤكّد عليه دلالة الآيات السابقة بشكل واضح وصريح،

---

(١) ممن أشار إلى مثل هذا القول أستاذنا الدكتور **وهبة الزحيلي** الذي رأى جواز استخدام الأسلة البيولوجيّة والكيماوية وغيرها تحت قاعدة المعاملة بالمثل، لكنه مع ذلك قال بأنّ استخدامها **لا يتفق مع مبادئ الرحمة العامة التي هي طابع التشريع الإسلامي.** (انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **العلاقات الدولية في الإسلام: مقارنة بالقانون الدولي الحديث**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ، ص٤٨-٤٩. وعبد الحفظ عبد ربه، **فلسفة الجهاد في الإسلام**، ص٦٥. وإياد هلال، **المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية**، ص١٣٩-١٤٠. والدكتور أحمد غنيم، **الجهاد الإسلامي: دراسة علمية في نصوص القرآن وصحاح الحديث ووثائق التاريخ**، ص٨٠. والدكتور مرعي بن عبد الله بن مرعي، **أحكام المجاهد في سبيل الله ﷻ في الفقه الإسلامي**، ج٢، ٤١٤).

(٢) مجد الدين أبي البركات، **المحرر في الفقه**، ج٢، ص١٧٢. وانظر: البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٧٧. ومحمد بن مفلح(ت٧٦٣هـ)، **الفروع**، ج٦، ص٢١٠. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٦٧١. والمرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٢٨.

وتطبيق هذه القاعدة في استخدام السلاح يعني عدم جواز استخدامها ابتداء بحال من الأحوال، ويعني أيضاً عدم استخدامها إلا في حال حصول الاستخدام من المعتدين فعلاً وحقيقة.

● ومن القيود الهامة التي إنْ أُخِذت على ظاهرها ربّما أدت إلى استحالة تطبيق قانون المعاملة بالمثل على استخدام الأسلحة، هو قيد المثليّة الذي نجد التأكيد عليه بكل الآيات السابقة ومن خلال استخدام مفردة واحدة في كل المواطن وهي ﴿**بِمِثْلِ**﴾، والتي تقتضي المماثلة في مقابلة الاعتداء، وهذا يعني انحسار حكم الإباحة عن هذه القاعدة عند انعدام المماثلة، فالمقاصّة المشروعة في هذه القاعدة ينبغي أنْ تتحقق فيها المثليّة، وبانتفائها تنتفي المقاصّة، ثمّ إنّ الأخذ بدلالة هذه المفردة، مع قوله ﷻ: ﴿مَنِ اعْتَدَى﴾، الذي يُشير إلى المقاصّة من الشخص أو الأشخاص القائمين بالاعتداء، يُحتّم وجوب المثليّة في المقاصّة بأن تقع على الجاني دون غيره، وهو ما يوحي به اسم الموصول «من»[١]، مما يعني أنّه لا تجوز أنْ تتعدّى المقاصّة إلى غير المعتدين، كأنْ تشمل أناس لم يكن لهم شأن في الاعتداء، وإلاّ أيضاً في هذه الحالة لا تُشرَع المقاصّة (المعاملة بالمثل)؛

وإنْ علمنا طبيعة أسلحة الدمار الشامل غير المنضبطة في آثارها، والتي تُعبّر عنها مجردّ التسمية، فإننا سنخلص إلى حجم الصعوبة البالغة إنْ لم نقل الاستحالة في تطبيق قاعدة المعاملة بالمثل على استخدامها، ناهيك عن استحالة تطبيق المقاصّة من ذات المعتدي (الجاني)، وتفادي الاعتداء على غيره ممن ليس له أي ضلوع في الاعتداء.

● ومن القيود التي ينبغي استحضارها في هذا السياق، أنْ لا يؤدي استخدامها للنيل من المسلمين أنفسهم، كأن يتسبّب استخدامها في إصابتهم أو حتى بعضهم، ببعض المضار والآثار الخطيرة من قتل وخراب ودمار وخسائر بالأنفس والأرواح، لأنّ استخدامها في هذه الحالة يتعارض مع عشرات النصوص القطعيّة والصريحة في تحريمها للاعتداء على النفس المسلمة، وتأكيدها على ضرورة صيانتها وحمايتها من أي اعتداء، وأنّ تلك الحرمة مصانة على مع حالات الضرورة، من خلال وضع العديد من القيود التي تجعل من تحقق الضرورة أمراً متعذّراً[٢].

● ويستأنس أيضاً بما جاء عند الفقهاء من كراهة، أو عدم جواز، استخدام السلاح الأقوى والأمضى، مع نجاعة السلاح الأخف ضرراً والأقل آثاراً ومخاطراً، فإنْ غلب على ظننا أننا نتغلّب عليهم بالسلاح غير الْمُدَمِّر والمخَرِّب، فإنه علينا أنْ لا نستعمله مكتفين بما هو أخف ضرراً وآثاراً[٣].

---

(١) انظر: الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج٢، ص٦٥٢.

(٢) انظر: ص٢٣٩.

(٣) انظر: ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص١٩٩. وعبد الرحمن بن محمد بن سليمان، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، ج١، ص٦٣٥. ومحمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٤، ص٢٧٦. والأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٣. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٤٨-١٤٩. والخطيب الشربيني، **مغني**

من خلال كل ما سبق ذِكْره من القيود والضوابط والتحفظات الشرعية حول استخدام أسلحة الدمار الشامل، ومن خلال قراءة الدلالة التي تكتنفها الحالة التي يجوز فيها استخدام تلك الأسلحة وأنها حالة استثنائية ومحاطة بالعديد من القيود، أخلص إلى أنّ الأصل في استخدام تلك الأسلحة يتعارض مع قوانين الرحمة العامة للشريعة الإسلامية، ومع مقاصده الكليّة والعامة، وخصوصاً مقصد المحافظة على النوع البشري وحرمة إفنائه(١)، **والذي من شأنه أنْ يفرض الكثير من علامات الاستفهام والانتظار قبل المجازفة في القول بإباحة استخدام مثل تلك الأسلحة، حتى في حالة المعاملة بالمثل بكل قيودها وضوابطها، أو على أقل تقدير ــ في هذه الحالة ــ من شأنه أنْ يجعل من حكم استعمال تلك الأسلحة هي أقرب للحرمة منها للإباحة.**

وعلى هذا فإنّه **لو حصل هناك اتفاق عالمي بين سكّان المعمورة على منع وحظر استخدام تلك الأسلحة فإنّ التعاليم الإسلامية ستكون أول المباركين والمؤيدين بل المعاهدين على الالتزام بمثل هذا الاتفاق.**

المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج٤، ص٢٨٠. والمرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، ج٤، ص١٢٨.

(١) لقد جاء في الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان؛ والذي اتفق عليه أعضاء الدول في منظمة المؤتمر الإسلامي، أنّه يحرم اللجوء إلى وسائل من شأنها أنْ تُفضي إلى إفناء النوع البشري، وأنّ المحافظة على استمرار الحياة البشرية إلى ما شاء الله واجب شرعي. (انظر: الدكتور محمد مصطفى الزحيلي، **حقوق الإنسان في الإسلام: دراسة مقارنة مع الإعلان العالمي والإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان**، ص٤٠٢).

المبحث الثاني

ممارَسات تَمسُّ حُرْمة النَّفس الإنسانيّة

قد يظهر على هذا العنوان لأول وهلة شيءٌ من الشمول والتعميم، إلاّ أنّ استحضار السياق الذي جاء فيه، وهو الحديث عن أشكالٍ من العنفِ يختلطُ فيها الأمرُ بين الإرهابِ والجهادِ (عنوان الفصل)، كفيل بتحرير محلّ البحث، وتحديد مجاله وحصره بالممارَسات المؤثّرة على حُرمة النفس الإنسانيّة، والتي تحيط بها طبيعةً إشكاليّة ناجمة عمّا يقوم به البعض من نسبتها ــ بغض النظر عن صحة تلك النسبة ــ للأعمال الإرهابيّة.

تقرّر في الفصل السابق عِظَم عناية التعاليم الإسلاميّة بحقن الدماء وصيانتها من أي اعتداء أو هدر، وأنْ تلك العناية لم تقتصر على دماء المسلمين فحسب، وإنّما شملت معهم ــ إلى حدّ ما ــ غير المسلمين، وذلك في الحالات الطبيعيّة للعلاقة معهم، فكان الذّمي والآمن والمعاهد والمستَأمَن وغيرهم محقوني الدماء، ووُجِدَ الكثيرون من رعايا أهل الحرب والقتال محميين مِنَ مظاهر الاعتداء والقتل أثناء التراع والاقتتال، وكان الصلح وإيقاف القتال أولى وأفضل من استمرار القتل، وزيادة التريف الدموي الإنساني، وغير ذلك من الأحكام والجزئيّات المؤكِّدة على حجم افتراء من يدّعي أنّ الدين الإسلامي يستَبْطِن في تعاليمه التحريض على الاعتداء، وانتهاك حُرمة الأنفس المعصومة، وعدم رعاية العهود والمواثيق، والعمل على نشر الإفساد والإرهاب على وجه المعمورة.

وعلى هذا الأساس كان لا بدّ لاستكمال جوانب البحث ــ قدر الإمكان ــ من دراسة عددٍ من الصور والممارَسات، التي قد تتراءى فيها بعض مظاهر العنف، وانتهاك حُرمة النفس الإنسانيّة، والتي قد يُدَّعَى إدراجها تحت مُسَمَّى الأعمال الإرهابيّة، الأمر الذي يَفْرض القيام بمقاربة متكاملة قائمة على مراعاة مقاصد الشرع وغاياته الكليّة، نَسْتَشِفُّ من خلالها موقف الشرع من كلّ تلك الممارَسات والأعمال.

ومن تلك الصور والممارَسات موضوع التعامل مع أسرى الحروب، وطبيعة الأحكام الْمُنَفَّذة في حقّهم، وهل الأسير غير المسلم مصان الدّم أم لا؟ ومن هو الأسير؟ ومنها أيضاً كيفيّة التعامل مع جثث القتلى في المعارك والحروب، وهل تُبيح التعاليم الإسلاميّة التمثيل بجثثهم أو المساس بها؟.

ومن تلك الممارسات طبيعة التعامل مع السفراء (الرُسل)، والمبعوثين الدبلوماسيين وأصحاب الامتيازات الخاصّة، وهل يجوز الاعتداء عليهم بالقتل أو التعذيب أو الاختطاف أو غير ذلك؟.

المطلب الأول: الْمَسَاس بحياة الأسرى بين الإباحة والتحريم

هناك العديد من الآيات القرآنيّة التي خصّت ذِكْر الخُلَّص من المؤمنين، وذلك من خلال تعداد أوصافهم ومزاياهم، وما كان سببا في امتداحهم واصطفائهم، ومن أروع ما امتدح به الله ﷻ أولئك الْخُلَّص من المؤمنين، ما جاء من ذِكْرِ بعض أوصافهم في قوله ﷻ: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً **وَأَسِيراً**﴾ [سورة الإنسان:٨]، وهي أوصاف تحمل أسمى معاني الإنسانيّة وأرقّها، لاسيّما وأنّها تعبّر عن كريم الأخلاق، من الإيثار والتضحية والكرم مع الحاجة والاضطرار لما يكرم به الْمُطْعِم، وكلّ ذلك مع استحضار أعلى مراتب الإخلاص لله ﷻ، في عدم انتظارهم أي حمدٍ أو شكرٍ على إيثارهم، وأنّ عملهم هو خالص لوجهه ﷻ وحده، ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلا شُكُوراً﴾ [سورة الإنسان:٩].

فإنْ كان إطعام الأسير والتودّد إليه، وحُسن معاملته، من الأشياء المتسبِّبة في امتداح المؤمنين، فهل يجوز الاعتداء عليه بالقتل وما شابهه؟ وما هو موقف العلماء من ذلك؟ وهل حقّا قتل رسول الله ﷺ بعضاً من أسراه فقط لأنّهم أسرى؟ وما مدى انسجام قتل الأسرى إنْ كان مشروعاً مع تلك الآية السابقة؟ وإنْ لم يكن القتل وارداً في حقّ الأسير فكيف يمكن أنْ نفهم تلك النصوص القرآنيّة والشواهد التاريخيّة التي استدلّ بها القائلون بجواز قتله؟ وهل يمكن أنْ يكون حكم القتل في حقّ الأسير من الأمور التابعة للسياسة الشرعيّة، أو قانون المعاملة بالمثل؟، هذه التساؤلات وغيرها بحاجة لأجوبةٍ موضوعيّةٍ، ومقاربةٍ جريئةٍ بعض الشيء، تقوم على مناقشة عقليّة بعيدة قدر الإمكان عن الانفعالات العاطفيّة.

لقد توسَّع فقهاء الشريعة في الأحكام المترتّبة على الأسرى من غير المسلمين، وما يعنيني في هذه الدراسة هو حكم قتل الأسير، هل هو من الأحكام تلك أم لا؟ لذا لن أخوض في التفاصيل الأخرى الكثيرة التي يذكرها الفقهاء بخصوص الأسرى، وإنْ كان ولا بدّ فسأذكرها عرَضاً فقط، وهذا لعدم صلتها المباشر بموضوع الدراسة.

يرى بعض الفقهاء أنّ للأسير أحكام أربع وهي القتل والاسترقاق والمنّ والفداء، بينما يرى آخرون عدم اعتبار المنّ من تلك الأحكام، وأنّ الأحكام المترتّبة عليهم هي القتل والاسترقاق والفداء، ثمّ تتعدّد اتجاهاتهم في أي تلك الأحكام أولى في التطبيق والتنفيذ، وهل تجوز المفاداة بين الأسير ومبلغ معيّن من المال، أم أنّ المفاداة لا تجوز إلاّ بأسير مسلم؟[1]، وسأكتفي من كلّ تلك الأحكام ما كان له صلة بحكم قتل الأسير فقط.

ولكن قبل البدء في بيان الموقف الشرعي والفقهي من قتل الأسير، ينبغي التعرف على مفهوم الأسير، ومن هو الشخص الذي يطلق عليه وصف الأسير؟ وذلك لتحرير محلّ البحث، وتمييز الأسير عن غيره من الأشخاص والأفراد، الذين قد يتقاطعون معه في بعض الجوانب.

الأسارى في اللغة تأتي بضم الهمزة وفتحها، ويجمع أيضاً فيقال أسْرَى، وأُسراء، والواحد أسير ومأسور، والفظ مشتق من المصدر الإسار، وهو القيد، وقد كانوا يشدُّون الأسير بالقيد، فسُمِّيَ كلُّ أخيذٍ أسيراً، وإنْ لم يُشَدَّ بالقيد، ويُقال أسرت الرجل أسراً وإساراً[2].

أمّا **مفهوم الأسير من منظور فقهي**، فإننا لا نكاد نعثر على أيّ تعريف محدّد ومنضبط وواضح له، بحيث يكون جامعاً لكل مفرداته ودلالاته الفقهيّة الخاصّة، أو حتى معبِّراً عن رؤية كل اتجاه من الاتجاهات الفقهيّة المتعدّدة، ولكن من خلال استقراء النصوص الفقهيّة الخاصّة بأحكام الأسرى، يمكن القول بأنّ «**الأسير**»: **هو كل فرد من أفراد أهل الكفر، تقوم بينهم وبين المسلمين علاقة حرب، ويقعون بيد المسلمين قهراً عنهم، وسواء أكان ممن يجوز قتلهم في ساحة القتال أم لا.**

---

(١) للتوسع في تلك الأحكام وغيرها انظر: ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢١٧ وما بعدها. ومحمود بن أحمد العيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٥٣٧-٥٣٨. المرغينَاني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٦٠-١٦١. والزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج٣، ص٢٤٨-٢٤٩. وعلي بن الحسين بن محمد السغدي، **فتاوى السغدي**، ج٢، ص٩٤٥. والحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ج٤، ص٥٥٥-٥٥٦. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٦٥-١٦٦. والنفراويّ المالكي، **الفواكه الدواني: شرح لرسالة ابن أبي زيد القيرواني**، ج١، ص٤٦٥ وما بعدها. وأحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير**، ج٢، ١٩٠. والأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٧. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص٦٧ وما بعدها. والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٢، ص٦٥. والنووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ١٠، ص٢٥٠. والشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٥، ص٢٥٨ وما بعدها. والدمياطي، **إعانة الطالبين: على حلّ ألفاظ فتح المعين**، ج٤، ص٣٢٧-٣٢٨. والماوردي، **الأحكام السلطانيّة: والولايات الدينيّة**، ص٢٠٤ وما بعدها. ومحمد بن أبي الفتح البعلي، **المطلع على أبواب المقنع**، ص٢١٠. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص٢١. وإبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، **منار السبيل في شرح الدليل**، ج٢، ص١٣-١٤. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٧٩-٣٨٠. والحسن بن أحمد بن عبد الله بن البنّا، **المقنع في شرح مختصر الخرقي**، ج٣، ص١١٦٣. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٥٤١ وما بعدها. وابن مفلح (ت٨٨٤هـ)، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٩٦-٢٩٧.

(٢) انظر: يحيى بن شرف النووي، **تحرير ألفاظ التنبيه**، ص٣١٣-٣١٤. وابن منظور، **لسان العرب**، ج١، ص١٤٨ وما بعدها، مادة: أسر.

ولكن هذا لا يعني شمول حكم القتل ـــ كما سيرد ـــ، الذي يقول به الفقهاء لكلّ هؤلاء، بمن فيهم الأصناف الذين لا يجوز قتلهم أثناء القتال، وإنّما يعني انطباق اسم الأسير عليه فقط، وأما مـــا يترتب على وصف الأسر من أحكام، فذلك يختلف من أسير لآخر، فمن لا يجوز قتله من الأبريـــاء أثناء القتال ـــ على الخلاف الفقهي السابق في تعداد من لا يجوز قتله ـــ[١]، يبقى هذا الحكم منطبقاً عليه بعد القتال، ويترتب عليه أحكامٌ أخرى غير القتل، كالسبي مثلاً، ولست هنا بصدد التوسّع فيها، فما يعنيني هو حكم القتل ومن ينطبق عليهم هذا الحكم من المقاتلين حقيقةً أو حكماً[٢].

وبالعودة للمفهوم الفقهي للأسير، نجد أنّ كل شخص سواء جاز قتله أثناء القتال أم لا يُطلق عليه وصف الأسر، وينحصر حكم القتل فيمن جاز قتله أثناء القتال؛ أي أنّ «كل من لا يحل قتله في حال القتال، لا يحل قتله بعد الفراغ من القتال، وكل من يحل قتله حال القتال إذا قاتل حقيقة أو معنىً يباح قتله بعد الأخذ والأسر»[٣]، وإن استثنى البعض الصبي والمعتوه من القتل مطلقاً بعد القتـــال[٤]، ويُستَثنى بالقول قهراً عنهم ما يوضع منهم بأيدي المسلمين كرهائن حرب، وسأدرس الحكام المترتّبة عليهم لاحقاً.

فكلّ حرب تقع بين طرفين ينجم عنها بالضرورة أنْ يقع في سلطة المتحاربين بعـــض أفـــراد الطرف المقابل، وهؤلاء يُعَدّون أسرى حروب تجري عليهم أحكام الأسرى، حتى أنّ القانون الدولي الوضعي والاتفاقيّات الدوليّة، كاتفاقيّة جنيف، اعترفت لهم بعدد من الحقوق، وقد حـــاول فقهـــاء القانون وضع تعريف للأسير بأنّه كلّ شخص يؤخذ لا لجريمة ارتكبها وإنما لأسباب عسكريّة[٥].

---

(١) انظر: ص٢٦٥.

(٢) للتوسع في دلالة الأسير فقهيّاً، وما يترتب عليه من تفاصيل وأحكام، انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتب الشرائع**، ج٦، ص٩٢ وما بعدها. وابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢١٧ وما بعدها. والزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الـــدقائق**، ج٣، ص٢٤٨-٢٤٩. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٦٥-١٦٦. والنفراويّ المالكي، **الفواكه الدواني: شرح لرسالة ابن أبي زيد القيرواني**، ج١، ص٤٦٦ وما بعدها. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بـــشرح المنـــهاج**، ج١٢، ص٦٧ ومـــا بعـــدها. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٨٥ وما بعدها. والعمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، ج١٢، ص١٤٧ وما بعدها. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٧٩-٣٨٠. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٥٤١ وما بعدها. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص٢١. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٤٠٣ وما بعدها. والدكتور عبد اللطيف عامر، **أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإســـلامية**، ص٧٩ ومـــا بعـــدها. والدكتور عبد السلام بن الحسن الأدغيري، **حكم الأسرى في الإســـلام**، مكتبة المعارف، الربـــاط، ط١، ١٤٠٥هـ، ص٢٩ ومـــا بعدها.

(٣) الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتب الشرائع**، ج٦، ص٦٤.

(٤) انظر: **م س**، ص ن.

(٥) انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٤٠٣. والدكتور عبد اللطيف عامر، **أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإسلامية**، ص١٤٦. والدكتور عبد السلام بن الحسن الأدغيري، **حكم الأسرى في الإسلام**، ص٣١.

بعد هذا العرض المختصر لمفهوم الأسير، وبعد تحرير محلّ البحث، ما هو موقف الشرع من قتل الأسير؟ وما هي أقوال الفقهاء في ذلك؟.

يُجمِع **أصحاب المذاهب الأربعة (الحنفيّة والمالكيّة والشافعيّة والحنابلة)**، على أنّ عقوبة ((**القتل**)) هي إحدى الأحكام المترتّبة على الأسير، ثم إنّ معظم الفقهاء يمنح الإمام سلطة الاختيار لتنفيذ العقوبة الأصلح في حقّه، فإنْ شاء اختار عقوبة ((**القتل**))، وإنْ شاء اختار غيرها، لكن على أنْ يكون اختياره للعقوبة **محكوم بالمصلحة والاجتهاد**، لا بالشهوة والهوى، ويرى البعض أنّه في حال تردد السلطان بين العقوبات فالأفضليّة عندها لتنفيذ عقوبة ((**القتل**))[١].

ويَستَدِلُّ كلّ من يقول بثبوت ((**القتل**)) كعقوبة من عقوبات الأسرى في الإسلام، بالعديد من الأدلّة، أذكر منها:

● العموم المستفاد من دلالة قوله ﷻ: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ **فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**﴾ [سورة التوبة:٥]، وتُعرف هذه الآية بـ((آية السيف))، وقد أضاف بعضهم[٢] قوله ﷻ: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ [سورة البقرة:١٩١]، وقالوا بأنّ الدلالة التشريعيّة للآية قد أضافت بعمومها حكم القتل للأحكام الأخرى المترتِّبة على الأسر.

● ومما استدلوا به أيضاً أنّ في قتل الأسرى حسم لمادة الفساد وقطعها، استئصالاً لجذور الشرّ وأماكن الفتنة، والمقصود بالفساد هو الإشارة للشرك أو الكفر بالله[٣].

---

(١) انظر: المرغينَاني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٦٠-١٦١. ومحمود بن أحمد العيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٥٣٧-٥٣٨. وعلي بن الحسين بن محمد السغدي، **فتاوى السغدي**، ج٢، ص٩٤٥. والكاساني، **بدائع الصنائع في ترتب الشرائع**، ج٦، ص٩٢ وما بعدها. والسرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٢٤-٢٥. والزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج٣، ص٢٤٩. وزين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص٨٩. وابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢١٨-٢١٩. والحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ج٤، ص٥٥٥-٥٥٦. والمواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج٤، ص٥٥٦-٥٥٧. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٦٥-١٦٦. . والنفراويّ المالكي، **الفواكه الدواني: شرح لرسالة ابن أبي زيد القيرواني**، ج١، ص٤٦٦. وأحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير**، ج٢، ١٩٠. والأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٧. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص٦٧ وما بعدها. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٨٥ وما بعدها. وسليمان الجمل، **حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج**، ج٥، ص١٩٦-١٩٧. والنووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج١٠، ص٢٥٠. والدمياطي، **إعانة الطالبين: على حلّ ألفاظ فتح المعين**، ج٤، ص٣٢٧-٣٢٨. والعمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، ج١٢، ص١٤٧-١٤٨. وإبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، **منار السبيل في شرح الدليل**، ج٢، ص١٣-١٤. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٧٩-٣٨٠. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص٢١. ومجد الدين أبي البركات، **المحرر في الفقه**، ج٢، ص١٧٢. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٥٤١ وما بعدها. وابن مفلح (ت٨٨٤هـ)، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٩٦-٢٩٧.

(٢) انظر: العمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، ج١٢، ص١٤٨.

(٣) انظر: محمود بن أحمد العيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٥٣٨. وابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص٨٩. وعبد الرحمن بن سليمان، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، ج١، ص٦٤٠. والمرغينَاني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، ج٢، ص١٦٠.

• ومن أصرح وأوضح ما استدلَّ به الفقهاء على جواز قتل الأسير هو فعله ﷺ، وأنّه ثبت عن رسول الله ﷺ قتله لعددٍ من أهل الحرب، وذلك بعد أنْ كانوا يقعون أسرى في أيدي المسلمين، وأنّه ﷺ لم يقتلهم سوى لأنّهم أسرى حرب، وقد عدَّدَ الفقهاء بعضاً من هؤلاء، فذكروا منهم من قُتل يوم بدر، **كالنضر بن الحارث**[١]، **وعقبة بن أبي معيط**[٢]، ومن قُتل يوم أحد، **كأبي عزّة الجمحي**[٣]، وذَكَروا أيضاً **ابن خطل**[٤]، الذي قتله رسول الله يوم فتح مكّة، وأضاف بعض الفقهاء ما ذُكِر من أنّه ﷺ قام بقتل **رجال بني قريظة**، وقد كانوا عندها أسرى حرب، وكان عددهم كبير[٥].

في مقابل هذا الرأي هناك قول مخالف يرى أصحابه عدم جواز قتل الأسير، ويرون اقتصار العقوبة المقدّرة في حقّ الأسير على ما جاء في قوله ﷻ: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ **حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ** فَشُدُّوا الْوَثَاقَ **فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً** حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ

---

(١) **النضر بن الحارث**: (ت ٢هـ)، وهو النضر بن الحارث بن علقمة بن كلدة بن عبد مناف، من بني عبد الدار، من قريش، صاحب لواء المشركين في بدر، كان من شجعان قريش ومن وجوهها، ومن شياطينها كما يقول ابن إسحاق، ولما ظهر الإسلام استمر على عقيدة الجاهلية، وآذى رسول الله ﷺ كثيراً، وكان إذا جلس النبي مجلساً يحدث الناس فيه، جلس النضر بعده يحدثهم بأمجاد ملوك فارس ورستم، ويقول أنا أحسن حديثاً منه!. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٨، ص٣٣).

(٢) **عقبة بن أبي معيط**: (ت ٢هـ)، وهو عقبة بن أبان بن زكوان بن أمية بن عبد شمس، كنيته أبو الوليد، وكنية أبيه أبو معيط، كان شديد الأذى للمسلمين عند ظهور الدعوة، فأسروه يوم موقعة بدر وأمر رسول الله ﷺ بقتله فقتل. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٤، ص٢٤٠).

(٣) **أبو عزّة الجمحي**: (ت ٣هـ)، هو أبو عزة، عمر بن عبد الله بن عثمان الجمحي، شاعر جاهلي من أهل مكّة، أدرك الإسلام وأُسر يوم بدر فأُتي به إلى رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله لقد علمت مالي من مال وإني لذو حاجة وعيال فامنن علي ولك أنْ لا أظاهر عليك أبدا، فامتن عليه، لكنه عاد يوم أحد لقتال المسلمين ونظم شعراً يحرّض فيه على ذلك، ولما كانت المعركة أسره المسلمون، فطلب من رسول الله أنْ يمنّ عليه، فقال له رسول الله: لا ترجع إلى مكّة تمسح عارضيك، وتقول خدعت محمداً مرتين، فأمر به فقُتِل. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٥، ص٨٠).

(٤) **ابن خطل**: اسمه عبد العزى، وقيل غالب بن عبد الله بن عبد مناف بن أسعد بن جابر بن كثير بن تيم بن غالب، كذا سمّاه ابن الكلبي، وسمَّاه محمد بن إسحاق، عبد الله بن خطل، بفتح الخاء المعجمية والطاء المهملة، قيل أنّ سعد بن حرث قتله، وكان ذلك بعد أنْ أصدر رسول الله ﷺ الأمر بقتله يوم فتح مكّة؛ وذلك لأنّه أسلم ثمّ ارتدّ، وقد كانت له قينتان يغنيان بهجاء المسلمين. (محي الدين بن شرف النووي، **تهذيب الأسماء واللغات**، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت، القسم الأول، ج٢، ص٢٩٨.

(٥) للتوسّع حول ذلك انظر: السرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٢٤. وابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢١٨ ومابعدها. ومحمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٣، ص١٢٤ وما بعدها. والعمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، ج١٢، ص١٤٨-١٤٩. والشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٥، ص٢٥٨-٢٥٩. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٨٥ وما بعدها. وإبراهيم بن ضويان، **منار السبيل في شرح الدليل**، ج٢، ص١٣-١٤. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٧٩. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٥٤٣ وما بعدها. وابن مفلح (ت٨٨٤هـ)، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٢٩٦. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص٢١. والمقدسي، **العدة شرح العمدة: في فقه إمام السنّة أحمد بن حنبل**، ص٥١٢. وبدر الدين ابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، ص١٩٢. ومحمد الصابوني، **تفسير آيات الأحكام من القرآن**، دار القلم، حلب، دط، ١٤١٤هـ، ج٢، ص٤٥٢.

لانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ [سورة محمد:٤]، وقد قال بهذا الرأي عدد من الصحابة وعلماء التابعين، **كالحسن البصري**[١]، **وعطاء**[٢]، **وحمّاد بن أبي سليمان**[٣]، وكلّهم كانوا يكرهون قتل الأسير ولا يقولون به، ومن الصحابة نُقل عن **عبد الله بن عمر** رضي الله عنهما، وخليفة المسلمين **عمر بن عبد العزيز**[٤]، وقد نقل **الحسن بن محمد التيمي**[٥][٦] **إجماع الصحابة** ﷺ على عدم جواز قتل الأسير[٧].

ومحلّ الخلاف أنّ من قال بعدم قتل الأسير استدل بظاهر قوله ﷻ: ﴿**فَإِمَّا مَنّاً بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً**﴾ [سورة محمد:٤]، وأنّ هذه الآية نصّ محكم في بيان ما يترتّب على الأسر من أحكام، وهذا يعني أنّها ناسخة لحكم القتل المبيَّن في قوله ﷻ: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**﴾ [سورة التوبة:٥][٨]؛ والذي استدلَّ به الأولون على إباحة قتل الأسير.

---

(١) **الحسن البصري**: (٢١-١١٠هـ)، وهو الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد، من كبار التابعين، كان إمام أهل البصرة وحبر الأمة في زمانه، وهو أحد العلماء الفصحاء الفقهاء الشجعان النسّاك، وكانت تنصبّ الحكمة من فيه، وُلد في المدينة وشبّ في كنف علي بن أبي طالب، وعظُمت هيبته في القلوب، قال فيه الغزالي: كان الحسن البصري أشبه الناس كلاماً بكلام الأنبياء، وأقربهم هدياً من الصحابة، توفي رحمه الله في البصرة. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٢، ص٢٢٦).

(٢) **عطاء**: (٢٧-١١٤هـ)، وهو ابن أبي رباح، عطاء بن أسلم بن صفوان، من كبار التابعين، ومن أجلاّء الفقهاء، كان عبداً أسوداً، وُلد في جند في اليمن، ونشأ في مكّة المكرمة، فكان مفتي أهلها ومحدّثهم فيها، وتوفي رحمه الله في مكّة. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٤، ص٢٣٥).

(٣) **حمّاد بن أبي سليمان**: (ت١٢٠هـ)، وهو حماد بن أبي سليمان مسلم الأشعري، فقيه أهل العراق، أصله من أصبهان، تفقّه على يد إبراهيم النخعي وهو من أنبل أصحابه وأفقههم وأقيسهم وأبصرهم بالمناظرة والرأي، وحدث عن سعيد بن المسيب، وإبراهيم النخعي وغيرهم، وكان أحد العلماء الأذكياء والكرام الأسخياء. (انظر: ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دم، ط١، ١٤٠٤هـ، ج٣، ص١٤. ومحمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ، ج٥، ص٢٣١).

(٤) **عمر بن عبد العزيز**: (٦١-١٠١هـ)، وهو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي القرشي، أبو حفص، الخليفة الصالح، والملك العادل، وقد قيل عنه خامس الخلفاء الراشدين لكثرة تشبّهه بهم، وُلد ونشأ بالمدينة وولي إمارتها للوليد، ثمّ جعله سليمان بن عبد الملك وزيراً في الشام، وولي الخلافة بعهد من سليمان سنة ٩٩هـ، فبويع في مسجد دمشق، ولم تطل خلافته، وقيل أنّ قد دُسَّ له السم وهو بدير سمعان من أرض المعرّة فتوفي رحمه الله تعالى. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٥، ص٥٠).

(٥) **الحسن بن محمد التيمي**: (٥٧٤-٦٥٦هـ)، وهو الحسن بن محمد بن عمرو التيمي النيسابوري ثم الدمشقي، صدر الدين البكري، من حفاظ الحديث، وله اشتغال في التاريخ، ابتلي في الفالج، رحل إلى مصر وتوفي فيها. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٢، ص٢١٥).

(٦) لقد جاء عند **ابن رشد** أنّ اسمه **الحسن بن محمد التميمي**، والذي يبدو أنّ فيه تصحيف بنسبته، والصحيح هو **التيمي** وليس **التميمي**، وهذا ما رجّحه أُستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، وكذلك الزركلي صاحب كتاب الأعلام. (انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٤٣٩. والزركلي، **الأعلام**، ج٢، ص٢١٥).

(٧) انظر: ابن رشد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج١، ص٣٠٦.

(٨) للاطلاع على تلك الأقوال، والأدلّة التي استند إليها أصحاب تلك الأقوال، انظر: السرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٢٤. ومحمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٣، ص١٢٤. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٥٤٢. وابن رشد القرطبي، **المقدمات**

وقالوا أيضاً بأنّ إباحة قتلهم إنّما هي مقيّدة بدفع محاربتهم، وفي هذا يقول ﷻ: ﴿**فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ**﴾ [سورة البقرة: ١٩١]، وقد اندفعت محاربتهم بالأسر وانقضاء الحرب، ثمّ إنّ الله ﷻ أمرنا بالقتال لغاية الأسر وجعل الحكم بعد ذلك ﴿**فَإِمَّا مَنّاً بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً**﴾ [سورة محمد: ٤][١]، مما يعني أنّنا ـــ بعد انقضاء الحرب وتحقيق الإثخان في القتل ـــ، أصبحنا بهذه النص القرآني مخيّرين بين أمرين لا ثالث لهما، وهما المنّ أو المفادى[٢].

نصل من خلال العرض السابق إلى وجود اتجاهين فقهيين حيال الموقف من القتل كحكم من الأحكام المترتِّبة على حالة الأسر، **الأول**: يُبيح القتل ويجعل من قرار تنفيذه أمراً يعود لسلطة الحاكم المسلم، حيث ينبغي عليه أنْ ينظر في الخيار الأصلح للإسلام والمسلمين؛ أي أنّ الأمر تابع لسياسة الحاكم الشرعيّة، أمّا **الاتجاه الثاني**: يكره القتل، ولا يراه حكماً مشروعاً من الأحكام الثابتة في حق أسير الحرب، وهنا يرد السؤال حول أي الاتجاهين أرجح؟ وأيّهما أكثر انسجاماً مع الدلالة التشريعيّة للنصوص القرآنيّة؟ وأيّ الأدلة من أدلّة الاتجاهين تُعبّر أكثر عن محلّ الاستدلال؟.

تحدّثت مطوّلاً حول «آية السيف» التي استدلّ بها القائلون بجواز قتل الأسير، وهي قوله ﷻ: ﴿**فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**﴾ [سورة التوبة: ٥]، لاسيّما ما له صلة بموضوع النسخ فيها، والذي دفع البعض إلى إحالة عشرات الآية القرآنيّة إلى التاريخ؛ لينحصر نصيب المجتمع منها بمجرد التلاوة اللفظيّة، التي لا تعدوا أن تكون عبادة يتقرَّب بها العبد إلى خالقه، وبالتالي تضييق الأثر الدلالي والتشريعي لها، وكلّ ما تحمله من دلالات تشريعيّة، وأحكام تكليفيّة خاطب الله بها عباده، تمّ تجاوزه وإسقاطه من أي اعتبار.

كما توسّعت في دراسة دلالتها التي تُعدّ باعثاً على استحلال دم الإنسان غير المسلم، وقد بيّنت أنها جاءت في سياق الحديث عن بعض الإجراءات القتاليّة؛ التي تحقق النصر وتَضْمَن حصول الغلبة للمسلمين، ويتجلّى ذلك في قوله ﷻ: ﴿**حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**﴾، ثمّ أوضحت بأنّ السياق العام للآية مع ما بعدها من الآيات يؤكّد نفي العموم الذي توحي به الآية، وأنّ الآية تحدّثت عن مشروعيّة الجهاد

الممهدات، ج١، ص٣٦٨. ابن رشد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج١، ص٣٠٦. وابن قدامة، **الشرح الكبير** [مطبوع: مع **المغني**]، ج١٢، ص٥٤٨-٤٥٩. والطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج٢٦، ص٤١. وابن العربي، **أحكام القرآن**، ج٤، ص١٣١-١٣٣. وابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٤، ص٢٦٥. والقرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٦، ص٢٢٠. وابن الجوزي، **نواسخ القرآن**، ج١، ص١٧٣. وأحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي النحاس، **الناسخ والمنسوخ**، ص٦٨٨. والآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج٢٦، ص٢٦٦. ومصطفى زيد، **النسخ في القرآن الكريم**، ج٢، ص٥٧٥ وما بعدها.

(١) انظر: محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٣، ص١٢٤. والدكتور مصطفى زيد، **النسخ في القرآن الكريم: دراسة تشريعية تاريخية نقدية**، ج٢، ص٥٧٥ وما بعدها.

(٢) انظر: محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٣، ص١٢٤. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٥٤٢. والطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج٢٦، ص٤١-٤٢.

القتالي ضدّ أصناف خاصّة من الكفّار، ومن أهم أوصاف أولئك الكفّار، أنّهم **ظلموا المسلمين، ونقضوا مواثيقهم** أو **نكثوا عهودهم، واعتدوا على المسلمين**، وغير ذلك من القرائن التي تنفي مقولة العموم في هذه الآية[١].

ويؤيّد ذلك أنّ الأخذ بعموم الآية، أو بدلالتها التشريعيّة العامة من غير الممكن، وذلك في ظلّ وجود العديد من الحالات المجمَع على عدم شمولها تحت عمومها التشريعي، كعدم جواز قتل المعاهد والذّمي والرُسل ـــ كما سنرى ـــ، ومن استجار بمسلم، ومن دخل بأمان إلى دار الإسلام، وغير ذلك من الحالات المتعدّدة، والتي يؤكّد كلّ الفقهاء على استثنائها من العموم الوارد في قوله ﷻ: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**﴾ [سورة التوبة:٥]، بل والتي يؤكّد سياق الآية ذاتها استثناءها من العموم، وإنْ اعتُرِض بأنّ ما ذُكِر من حالات وصور هي أحكام مخصوصة من عموم الآية، فعندها يمكن القول والاعتراض بأنّ عموم الآية مخصوصٌ أيضاً بما عدا الأسرى، وأنّ أحكام الأسرى مستثناةٌ من عموم الآية، ومخصوصةٌ بالآية التي استدل بها القائلون بعدم قتلِ الأسير، واقتصارِ حكمِه على المنّ أو الفداء، وهي قوله ﷻ: ﴿**فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً**﴾ [سورة محمد:٤].

ومن جهة أخرى فإنّ النسخ لا يُلجَأ إليه إلاّ عند المعارضة بين النصوص، والمعارضة لا وجود لها بين آية السيف، وآية الأسرى (أي التي جاء فيها حكم المنّ والفداء)، إذ يمكن الجمع والتوفيق بينهما، وهذا أولى من دعوى النسخ، فآية السيف تتحدّ ث عن قتال وقتل أولئك الذين كانوا حرباً على المسلمين، وهو ما أكّده مطلع آية الأسرى عندما تحدّثت عن وجوب الإثخان والقتال وضرب الرّقاب لؤلئك المحاربين أينما وجدوا، وأينما لقيهم المسلمون، ولكنّها لم تقتصر على تلك الدلالة حيث تابعت لتضيف في نهايتها حكماً جديداً للتعامل مع المحاربين بعد انتهاء القتال وشدّ الوثاق، وبعد صيرورتهم أسرى، وهذا الحكم لا يعدوا أحد أمرين: **المنّ والفداء**[٢]، وهو ما تدعمه دلالة «**إمّا**» التي تفيد الحصر حسب تعبير الإمام **الرازي**، وشأنها في ذلك شأن «**إنّما**»، التي تدلّ على الحصر هي الأخرى[٣]، مما يعني أنّ الآية خيّرت في الأسرى بين واجبين فقط[٤].

---

(١) انظر: ص١٨١.

(٢) انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٤٣٥. والدكتور محمد الصادق عفيفي، **الإسلام والعلاقات الدولية**، ص٢٣٧. والدكتور عمر عبد الوهاب القاضي، **موقف الإسلام من المعاهدات في العلاقات الدولية: دراسة مقارنة**، ص٢٦٧.

(٣) انظر: الرازي فخر الدين، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج٢٨، ص٤٥. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٤٣٥.

(٤) لقد مال إلى القول باقتصار أحكام الأسرى على المنّ والفداء عدد من المعاصرين، أمثال **الشيخ أبو زهرة، والدكتور السباعي**، وغيرهم، ولمراجعة أقوالهم وأقوال من وافقهم، انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**،

فإذا كان القرآن الكريم قد حصر أحكام الأسير في أمرين ليس منهما القتل، فما هو تفسير العقوبات التي قام بها رسول الله ﷺ تجاه بعض الأشخاص، عندما كان يأمر بقتلهم بعد انتهاء المعركة، فهل فعله ﷺ وهو المفسِّر لما أُجْمِل من القرآن والمبيّن لما خفي منه، يدلّ على إباحة القتل؟ وهل الوقائع المحيطة بتلك الأحكام الصادرة منه ﷺ، والسياقات المرافقة لها تشير إلى أنّ تلك العقوبات أُقِرَّت في حقّ أولئك الأشخاص بسبب وصف الأسر فقط، أم لانضمام قرائن وأسباب أخرى هي التي تسبّبت في تغليظ العقوبة لدرجة القتل؟.

لقد استدلّ القائلون بجواز قتل الأسير ــ كما بيّنت ــ بما جاء عن رسول الله ﷺ من أنّه أمر بقتل بعض الأشخاص بعد أنْ كانت الحرب تضع أوزارها، ورأوا أنّ قَتْلَهُ لؤلئك الأشخاص لم يكن له سبب سوى الأسر، وقد ذكروا عدداً من الأمثلة على ما ذهبوا إليه، بيد أنّ المتتبع لكلّ ما ذكره الفقهاء من أمثلة على قتل الأسير، مع ما يرافقها من سياقات تاريخيّة، سيجد نقصاً في تعبير تلك الشواهد على محلّ الاستدلال أو الخلاف.

فكلّ ما جاء عن النبي ﷺ من أوامر بقتل بعض أهل الكفر كان في أول انتشار الإسلام وظهوره، وهي لا تعدوا أنْ تكون «حوادث فرديّة لظروف معيّنة، وليست تشريعاً دائماً عامّاً، إلاّ لتجدّد نفس الظروف»[1]، فرسول الله ﷺ لم يقتل أولئك الأشخاص فقط لكونهم أسرى، وإنّما «قتل بعض الأسرى لغلوّهم في معاداة الدعوة الإسلاميّة، وعِظَم نكايتهم بالمسلمين، ولتأليب القبائل وتحريضهم على المسلمين، وللتمادي في إيذاء الرسول ﷺ، وللاسترسال في هجائه (...)، وأمّا بنو قريظة فإنّهم هم الذين رضوا بالتحكيم، ونزلوا على مقتضاه، وليس ذلك شأن الأسير، إذ أنّ ذلك تسليم على شرط، وهو تحكيم **سعد بن معاذ**[2] فيهم وهم من مواليه (...)، وأمّا قتل أسارى بدر فقد

ص٤٣٥. ومحمد أبو زهرة، **العلاقات الدوليّة في الإسلام**، ص١١٥. والدكتور محمد الصادق عفيفي، **الإسلام والعلاقات الدولية**، ص٢٣٧. والدكتور عمر عبد الوهاب القاضي، **موقف الإسلام من المعاهدات في العلاقات الدولية: دراسة مقارنة**، ص٢٦٧. والدكتور أحمد الرشيدي، **حقوق الإنسان في الوطن العربي**، ص٩٦-٩٧. والدكتور كامل الدقس، **الجهاد في سبيل الله**، ص٢٩٦. والدكتور مصطفى السباعي، **نظام السلم والحرب في الإسلام**، ص٤٧-٤٨. وصبحي المحمصاني، **القانون والعلاقات الدولية في الإسلام**، ص٢٥٦-٢٥٧. ومحمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص٤٧٤-٤٧٥. وإحسان الهندي، **الإسلام والقانون الدولي**، دار طلاس، دمشق، دط، ١٩٧٩هـ، ص١٤٦. وسهيلة زين العابدين حماد، **الإرهاب أسبابه أهدافه منابعه علاجه**، مركز الراية للتنمية الفكرية، دمشق، ط١، ٢٠٠٥م، ص٢٤.

(١) أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٤٣٦. وانظر: محمد المعراوي، **شريعة الحرب في الإسلام**، ص٣٥١-٣٥٨. وعمر أحمد عمر، **الجهاد في سبيل الله**، ص٢٤٤. والدكتور عمر عبد الوهاب القاضي، **موقف الإسلام من المعاهدات في العلاقات الدولية: دراسة مقارنة**، ص٢٦٧. والدكتور أبو بكر محمد إسماعيل ميقا، **مبادئ الإسلام ومنهجه في قضايا السلم والحرب والعلاقات الدولية والإنسانية**، ص١٣٧-١٣٨. والدكتور كامل الدقس، **الجهاد في سبيل الله**، ص٣٠٢.

(٢) **سعد بن معاذ**: (ت٥هـ)، وهو سعد بن معاذ بن النعمان بن امرئ القيس الأوسي الأنصاري، صحابي من الأبطال، وهو من أهل المدينة، كان سيّد الأوس، وقد حمل لواءهم يوم بدر، وكان ممن شهد أحد وثبت فيها، كما كان رضي الله عنه من أطول الناس

كان مبدأ الأمر، حيث لم يتحقق شرط الأسر، وهو التمكين للدعوة وإظهار صلابة الدولة والتمهيد لدعم مجدها وهيبتها»[١]، والدليل على هذا أنّ قوله ﷻ: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة لأنفال:٦٧]، فهي عتاب على مجرّد الأسر قبل أنْ يتحقق شرطه، وهو التمكين لهيبة الدولة، من خلال الإثخان في قتل المشركين بأرض المعركة والقتال، وذلك دون الالتفات أو التعرض لقتل الأسرى، بعد شدّ الوثاق وانتهاء المعركة، أو حتى دون التعرّض لأيّ حكم من الأحكام المترتبة على الأسر، وهي بذلك لا تتعارض مع آية الأسرى، التي بيّنت التشريع الدّائم لأحكامهم، وكان هذا بعد أنْ استقرّ أمر الدعوة الجديدة، وتحققت هيبتها، وعَظُمَت مكانتها في نفوس المشركين[٢].

أي أنّ الله ﷻ: «نهى عن أخذ الفدية حيث كان الإسلام غضاً وشوكة أعدائه قوية، وخَيَّر بينه وبين المنّ بقوله: ﴿**فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً**﴾ [سورة محمد:٤]، لَمّا تحوّل الحال، واستغلظ زرع الإسلام واستقام على سوقه»[٣].

وقد توسّع بعض المعاصرين في بيان الأسباب التي لأجلها أمر رسول الله ﷺ بقتل أولئك الأشخاص الذين ذكروا عند القائلين بجواز قتل الأسير، فأكّدوا بذلك على الاختلاف بين الشاهد ومحلّ الاستدلال عندهم، وخلصوا إلى وجود أسباب غير الأسر دفعت رسول الله ﷺ إلى إصدار الأمر بقتلهم.

وأعظمهم جسماً، وقد رمي بسهم يوم الخندق فمات من أثر الجراح، ودفن بالبقيع وعمره سبع وثلاثون سنة، ولما توفي حزن عليه رسول الله ﷺ كثيراً، وروي أنّ قال ﷺ يوم توفي سعد: لقد اهتزّ عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ!. (انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٣، ص٨٤).

(١) أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٤٣٦. وانظر: محمد المعراوي، **شريعة الحرب في الإسلام**، ص٣٥١-٣٥٨. والدكتور عمر عبد الوهاب القاضي، **موقف الإسلام من المعاهدات في العلاقات الدولية: دراسة مقارنة**، ص٢٦٧-٢٦٨. والدكتور أبو بكر محمد إسماعيل ميقا، **مبادئ الإسلام ومنهجه في قضايا السلم والحرب والعلاقات الدولية والإنسانية**، ص١٣٧-١٣٨.

(٢) انظر: الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج١٠، ص٣١٦-٣١٧. والرازي فخر الدين، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج١٥، ص٢٠٥-٢٠٩. وابن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج١٠، ص٤٢. والزمخشري، **الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل**، ج٢، ص٥٩٨. وأبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، ج٥، ص٣٥٢-٣٥٣. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٤٣٦ وما بعدها. ومحمد المعراوي، **شريعة الحرب في الإسلام**، ص٣٥١-٣٥٨. والدكتور عمر عبد الوهاب القاضي، **موقف الإسلام من المعاهدات في العلاقات الدولية: دراسة مقارنة**، ص٢٦٥.

(٣) الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج١٠، ص٣١٧. وانظر: ابن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج١٠، ص٤٢. والزمخشري، **الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل**، ج٢، ص٥٩٨. وأبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، ج٥، ص٣٥٢.

القول بأنّ **عقبة بن أبي معيط** قُتِل بسبب كثرة إيذائه لرسول الله ﷺ، كرَمْيه الأقذار على رسول الله ﷺ أثناء الصلاة[١]، وبسبب رداءة معاملته، وتحريضه النّاس على أذيّة المسلمين وقتلهم[٢]، و لم يكن **النضر بن الحارث** أحسن حالاً منه، فقد كان من شياطين قريش، وكان شرّاً مستطيراً على المسلمين، و لم يتوانى عن سبّ القرآن وإيذاء رسول الله ﷺ، حتى أنّه ادعى أنْ سيُترِل مثل ما أنزل الله من القرآن، وروي أنّه نزل فيه ثمان آيات من القرآن، وكان يُكثِر من تعذيب المسلمين والتنكيل بهم[٣]، وأمّا **أبو عزّة الجمحي** فقد كان سبب قتلِه نقضه للعهد بعد أنْ أطلق سراحه ﷺ يوم بدر على أنْ لا يعود لقتال المسلمين مرّة أخرى وأنْ لا يُعين المشركين على ذلك[٤].

أمّا قتله ﷺ لبني قريظة فكان سبب ذلك، إضافة لما سبق وذكرتُه، أنّهم خانوا العهد الذي كان بينهم وبين رسول الله ﷺ قبل الخندق، وانضموا إلى الأحزاب في أشد وأصعب لحظة حربيّة كان فيها المسلمون، فأعلنوا الخيانة العظمى في حقّ المسلمين، بعد أن اطمأنَّ المسلمون لعهدهم، وبعد أنْ قدَّموا العهود والمواثيق على عدم الغدر، وعدم التعاون مع الأعداء على قتال المسلمين، وبسبب شناعة ذلك الموقف منهم، وعِظَم خطورته وتأثيره على المسلمين رأينا رسول الله بدأ بلقائهم ومحاربتهم وتأديبهم على نقض العهد إثر انتهائه من هجوم الأحزاب وقتالهم فوراً، فكانوا بفعلتهم تلك مجرمي حرب لا أسرى حرب[٥].

بقي **ابن خطل** الذي أمر رسول الله بقتله، بسبب ما كان يحمله من حقد على المسلمين، وشتمه لشخص رسول ﷺ، عن طريق الشعر والغناء بهجائه ﷺ، أضف إلى أنّه كان قد أعلن إسلامه ثمّ ارتدّ بعد ذلك وقام بقتل مسلم بريء دونما ذنب أو حقّ، فكان قتله عقوبة على ارتداده، وعلى قتله النفس التي حرّم الله قتلها بغير حقٍ[٦] [٧].

---

[١] انظر: ابن هشام، **السيرة النبويّة**، ج٢، ص٤٥.

[٢] انظر: محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك: المعروف بتاريخ الطبري**، ج٢، ص٧٢. والزركلي، **الأعلام**، ج٤، ص٢٤٠. وابن هشام، **السيرة النبويّة**، ج٢، ص٩-١٠، ج٢، ص٤٥.

[٣] انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٨، ص٣٣. وابن هشام، **السيرة النبويّة**، ج١، ص٢٦٥.

[٤] انظر: ابن هشام، **السيرة النبويّة**، ج٣، ص٤٦. والزركلي، **الأعلام**، ج٥، ص٨٠.

[٥] انظر: ابن هشام، **السيرة النبويّة**، ج٣، ص١٣١ وما بعدها. ومحمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك: المعروف بتاريخ الطبري**، ج٢، ص٢٢٥-٢٣٧. وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، **فقه السيرة النبويّة**، ص٢٥٠ وما بعدها.

[٦] انظر: ابن هشام، **السيرة النبويّة**، ج٤، ص٣٩. والنووي، **تهذيب الأسماء واللغات**، القسم الأول، ج٢، ص٢٩٨. ومحمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك: المعروف بتاريخ الطبري**، ج٢، ص٣٣٥-٣٣٦.

[٧] للتوسّع في كلّ تلك التفسيرات، انظر: الدكتور عبد السلام بن الحسن الأدغيري، **حكم الأسرى في الإسلام**، ص١٤٣ وما بعدها. والدكتور عبد اللطيف عامر، **أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإسلامية**، ص٢٠٣ وما بعدها. وعمر أحمد عمر، **الجهاد في سبيل الله**، ص٢٤٣-٢٤٤. والدكتور كامل الدقس، **الجهاد في سبيل الله**، ص٢٩٦ وما بعدها.

أخيراً بعد ما تبيّن من خلال المناقشة السابقة عدم قطعيّة ما استدلّ به القائلون بقتل الأسير، وعدم سلامة أدلّتهم من الاعتراضات، وسعتها لورود الاجتهاد المخالف، وبعد استحضار روعة البيان الإلهي في امتداح المؤمنين بقوله: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً﴾ [سورة الإنسان:٨]، **أخلص إلى ترجيح رؤية القائلين بكراهة قتل الأسير وعدم جعله حكماً من الأحكام الناجمة عن مجرّد الأسر**، وكلّ ما أبيح من صور القتل «**فهو دواء ناجع في حالات فرديّة خاصّة، وللضرورة القصوى، وليس ذلك علاجاً لحالات جمعيّة عامّة**»[١]، إضافةً إلى أنّ عقوبة القتل لم تُشرَع لمجرّد وصف الأسر، وإنّما لوجود دواعٍ أخرى غير الأسر، هي التي أَمْلَتْ تنفيذ عقوبة القتل، وجعلت منها العقوبة الأقرب للإباحة، بعد أنْ كانت العقوبة الـ«أقرب إلى التحريم»[٢]، وهو ما قال به عدد من العلماء والفقهاء، ونُقِل عن عددٍ من الصحابة رضوان الله عليهم جميعاً، كما سبق وبيّنت.

وبذلك يظهر مدى روعة التعاليم الإسلاميّة، في تعاملها مع الأسرى، وبُعدها عمّا قد يُنسب إليها من صور الإرهاب والعنف والتعذيب، وأشكال المعاملة الوحشيّة للأسرى، كالضرب على مختلف أنحاء الجسم، لدرجة فقدان الوعي، وخلق عاهات مستديمة لدى الأسرى، والإهانة ومسّ الكرامة الإنسانيّة[٣]، وغير ذلك من صور التعذيب والتنكيل المتنوّعة وغير الإنسانيّة، والتي يصعب إحصاؤها، أو حتى تصوّرها[٤].

المطلب الثاني: الاعتداء على السفراء والممثلين الدبلوماسيين وموقف الشرع من ذلك

بالرّغم من بُعد الفترة الزمنيّة بين تبلور القواعد المنظِّمة للتمثيل الدبلوماسي في القانون الدولي، والتي لم يتمّ تقنينها رسميّاً حتى عام ١٩٦٠م، وبين ظهور التعاليم الإسلاميّة في القرن السابع الميلادي،

(١) انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٤٤٠.

(٢) انظر: **م ن**، ص ن.

(٣) كالممارَسات غير الإنسانيّة التي شاهدنا وسمعنا عنها في **معتقلات أبو غريب** في عراقنا الذي يرزح تحت وطأة الاحتلال الأمريكي، ومن حالفه من دول غربيّة، وقد حاول الإعلام إخراج النذر اليسير والذي لا يكاد يُذكر من واقع يصير الحليم فيه حيرانا، وقد كانت مشيئة الله خلف إظهارها وإخراجها للإعلام؛ حتى تكون تلك الممارَسات في حقّ المعتقلين العراقيين دليل صدق وشاهد حقّ على الحضارة والديمقراطيّة والحريّة التي أتت بها المدرّعات وحاملات الصواريخ الأمريكيّة.

(٤) للتوسع حول ذلك انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٤٠٤ وما بعدها. والدكتور أبو بكر محمد إسماعيل ميقا، **مبادئ الإسلام ومنهجه في قضايا السلم والحرب والعلاقات الدولية والإنسانية**، ص١٣٣-١٣٥. والدكتور محمد الصادق عفيفي، **الإسلام والعلاقات الدولية**، ص٢٤٢-٢٤٣. والدكتور عبد اللطيف عامر، **أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإسلامية**، ص١٤٧ وما بعدها. والدكتور ضو مفتاح غمق، **نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام**، ص٣٥٣ وما بعدها.

إلاّ أنّ الدبلوماسيّة الإسلاميّة أثبتت أنّها تفوق كل القوانين والتشريعات الدوليّة الحديثة، سواء أكان ذلك بطابعها الخاص أم أحكامها المميّزة أم بتفاصيلها الدقيقة، وهو ما تُشير إليه وتؤكّده الكثير من الوثائق التاريخيّة والدراسات المتخصّصة، وأكثر ما يتجلّى ذلك في إقرار قانون التعارف، كأهم قانون ينظِّم العلاقة بين الأمم والشعوب، ومعلومٌ أنّ لهذا القانون مظاهر مختلفة، إذ يشمل التعارف البسيط، الذي يتحقق بين الأفراد من خلال الاتصال المباشر، والتعاون المتبادل اليومي، كما يشمل التعارف الرسمي بين الدول، وذلك عن طريق التمثيل الدبلوماسي، أو إرسال الرسل والسفراء بين تلك الدول، ومصداق كل هذا نجده في عموم قوله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ **لِتَعَارَفُوا** إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [سورة الحجرات:١٣][١].

ونظراً لضرورة التمثيل الدبلوماسي وأهميّة وجود الرسل والسفراء بين الأمم، بات المجتمع ينظر إلى أنّ أي اعتداء على من يتمتّع بوصف الرسول أو السفير (الممثل الدبلوماسي)، هو صورة من صور الإرهاب، وممارَسة من ممارَسات التنظيمات الإرهابيّة.

فما هو موقف الشرع من تلك الاعتداءات؟ وهل يحظى الرسل والسفراء في الشريعة الإسلاميّة بأي أحكام خاصّة، أو مزايا تؤمّن لهم الحماية والحصانة من الاعتداء؟ وهل يُعدّ الاعتداء على سفراء الدول ورُسلِهم أمراً محرّما في التعاليم الإسلاميّة؟، للتعرّف على كل هذا سأقوم بعرض سريع للحديث عن نظام التمثيل الدبلوماسي ونظام الرسل، مبيّناً دلالاته، وبعض أحكامه وخصائصه، ولمحة موجزة عن تطوّره التاريخي، وكل ذلك تمهيداً للوقوف على الأحكام الخاصّة للرسل والسفراء في الشريعة الإسلاميّة، بشكل واضح، وبعيدٍ عن الإطالة.

أولاً: التمثيل الدبلوماسي دلالته ولمحة عن تطوّره التاريخي

عرفت البشريّة مبدأ «التمثيل الدبلوماسي»، أو التخاطب عبر الرُسل والسفراء منذ أقدم العصور[٢]، وقد تشكّلت هذه الطريقة من التخاطب والتلاقي مع تشكّل المجتمعات وتطوّرها، وكان

---

(١) انظر: الدكتور فاوى الملاح، **سلطان الأمن والحصانات والامتيازات الدبلوماسيّة في الواقع النظري والعملي مقارناً بالشريعة الإسلاميّة**، منشأة المعارف، الإسكندريّة دط، دت، ص٦٤٩.

(٢) انظر: الدكتور ياسين غادي، **الدبلوماسيّة الإسلامية مقارنة بالقانون الدولي الحديث**، دد، دم، ط١، ١٤١٥، ص٢٠. والدكتور فاوى الملاح، **سلطان الأمن والحصانات والامتيازات الدبلوماسيّة في الواقع النظري والعملي مقارناً بالشريعة الإسلاميّة**، ص١٢. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٣٢٦. والدكتور حامد سلطان، **القانون الدولي العام في وقت السلم**، دار النهضة العربية، القاهرة، دط، ١٩٦٢م، ص١٦٠. وأحمد سالم محمد باعمر، **الدبلوماسيّة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي: دراسة مقارنة**، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ١٤١٢هـ، ص٢٩. والدكتور حامد سلطان، **أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية**، دار النهضة العربية، القاهرة، طبعة مصورة، ١٩٨٦م، ص١٩٩-٢٠٠. وصبحي المحمصاني، **القانون والعلاقات الدولية في الإسلام**، ص١٢٥.

الهدف الأول منها تحقيق التواصل والتفاهم في فضّ النزاعات التي قد تنشأ فيما بينها، وهذا الأسلوب المبسط من التخاطب بين المجتمعات قدم رصيدا تاريخيّاً مهماً في تطوير الأصول والقواعد اللاحقة للدبلوماسيّة الحديثة، كما كان (ذلك الأسلوب من التخاطب) البذرة الأولى لطرق باب المفاوضات وتبادل «**المبعوثين الدبلوماسيين**» أو الرسل والسفراء، ولكن هذا لا يعني أنّ تلك المجتمعات القديمة كانت تُطلق على تلك العلاقات تسمية «**التمثيل الدبلوماسي**» أو «**الدبلوماسيّة**»، أو أنّها عرفت الرسل والسفراء بمسمياتها وقواعدها التي نشهدها في واقعنا الراهن، وإنّما يعني أنّ التجربة الدبلوماسيّة كانت موجودة بدلالتها البسيطة، وبشكلها الممارَس[١]؛ لاسيّما إنْ استحضرنا مفهوم «**الدبلوماسيّة**» الذي يُشير بمعناه البسيط إلى فنّ التعامل والتفاوض مع الآخرين؛ مما يعني أنّ المسمّى كان معروفاً لدى تلك المجتمعات القديمة في حين كانت التسمية غائبة عنها.

ولعل أول من استخدم كلمة **السفراء** أو **الرسل** للدلالة على الأشخاص الذين يقومون بالتفاوض مع الدول الأخرى، إنّما هم **العرب**، وتُعدّ مسمياتهم هي الأقرب للمسميات المعروفة في الوقت الحاضر، مما يدلّ على عمق النظرة العربيّة وأصالتها، في حين كان **الرومانيّون واليونانيّون** يصفوهم بكلمة **المسئول** (***Responsible***)[٢].

إنّ المتتبع لتاريخ الحضارات والشعوب القديمة، أمثال الحضارة الفرعونيّة والبابليّة والرومانيّة والهندية والإغريقيّة والآشورية وغيرها من الحضارات البائدة، سيلاحظ العديد من الوثائق التاريخيّة التي تُشير إلى نزوع معظم الحضارات القديمة إلى الحلول السلميّة لفض نزاعاتها، وذلك من خلال التفاوض وصيغ التفاهم المقدّمة بواسطة الرسل والسفراء، ولعلّ من أبرز الإسهامات التي قدمها التاريخ القديم للدبلوماسية تلك الوثائق الفرعونيّة التي احتوت على تاريخ العلاقات «**الدبلوماسيّة**» بين مصر وبلاد الرافدين، فقد أكد عدد من الباحثين على أنّ هناك ما يربو على ستة عشر ميثاقاً مهماً عُقدت بين تلك الدول في الفترة ما بين القرن التاسع والقرن الخامس عشر قبل الميلاد، ومن هنا بدأت ملامح العلاقات «**الدبلوماسيّة**» والتواصليّة بين الدول[٣].

---

(١) انظر: وأحمد سالم محمد باعمر، **الدبلوماسيّة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي: دراسة مقارنة**، ص٢٩ وما بعدها. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٣٢٦-٣٢٧. والدكتور محمد الصادق عفيفي، **تطور التبادل الدبلوماسي في الإسلام**، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، دط، دت، ص١٢. والدكتور فاوى الملاح، **سلطان الأمن والحصانات والامتيازات الدبلوماسيّة في الواقع النظري والعملي مقارناً بالشريعة الإسلاميّة**، ص١٢. وصبحي المحمصاني، **القانون والعلاقات الدولية في الإسلام**، ص١٢٥-١٢٦.

(٢) انظر: الدكتور محمد الصادق عفيفي، **تطور التبادل الدبلوماسي في الإسلام**، ص١٢. وأحمد سالم محمد باعمر، **الدبلوماسيّة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي: دراسة مقارنة**، ص٢٩ وما بعدها. وياسين غادي، **الدبلوماسيّة الإسلامية مقارنة بالقانون الدولي الحديث**، ص٢٧.

(٣) انظر: أحمد سالم محمد باعمر، **الدبلوماسيّة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي: دراسة مقارنة**، ص٢٩ وما بعدها.

ولو اختصرنا مراحل التاريخ قليلاً لنتصفّح واقع «**التمثيل الدبلوماسي**» في عصر نزول التشريع الإسلامي، وعند المسلمين بصورة عامّة، للاحظنا مدى اهتمام النبي ﷺ بهذه الأسلوب من العلاقة بينه وبين الأمم المحيطة به، حيث اتّبع رسول الله ﷺ وخلفاؤه الرّاشدون ومن بعدهم من حكام المسلمين، تلك التقاليد في إرسال المبعوثين والرُّسل واستقبالهم، وتؤكّد كتب السيرة إرسال رسول الله ﷺ للعديد من أصحابه إلى ملوك الطوائف ورؤساء القبائل والدول، وذلك لإيصال بعض الرسائل لهم، وقد كانت تلك الرسائل تحمل مواضيع متنوّعة، كنشر الديانة الإسلاميّة وتبليغها، وتبادل الأسرى، وتقديم الهدايا والتهاني، وإعلان الحرب والتفاوض ببعض أحكامها من عقدِ هدنةٍ أو صلحٍ أو إنهاءٍ لعلاقة الحرب بين الدول، وغير ذلك من المهام الكثيرة التي اهتمّ بدراستها ــ فيما بعد ــ علماء المسلمين وفقهائهم[١].

هذه المهام التي كان يقوم بها الرُسل في العرف القديم، هي ذاتها ما يقوم بها الدبلوماسي أو السفير في عرفنا الحالي، مع شيء من التوسّع في تلك المهام والأعمال بما يتلاءم والظروف الحاليّة، والمتغيّرات المجتمعيّة والتاريخيّة الرّاهنة، وهذا يعني أنّ كلّ ما يُعرف الآن من أنظمة وقوانين خاصّة بالتمثيل الدبلوماسي، وتبادل السفراء، إنّما كانت أعرافاً مرّت بها البشريّة عبر حقبها الزمنيّة الممتدة في تاريخها القديم، طرأ عليها تعديلات وتغيرات متعدّدة، استمرّت إلى أنْ وصلت لشكلها النهائي في عالمنا الراهن.

ويُقصَدُ **بالرسل** في سياق الدارسة هذه، الأشخاص «الذين يأتون من عند الكفار أو البغاة للمسلمين»[٢]، وذلك لإيصال أمور خاصَّة، تتعلَّق في العلاقات الدوليّة بين المسلمين وغير المسلمين، ومصطلح **الرسل** يقابل في وقتنا مصطلح الدبلوماسيون، أو السفراء، ويُطلق على مهامهم ووظائفهم اسم «**الدبلوماسيّة**»، ويُعدّ أسلوب المفاوضة أو التفاوض ركناً أساسيّا من أركان «**الدبلوماسيّة**»، أمّا مفهومها فقد اختلف علماء القانون في تحديده، فتُعَرَّف «**الدبلوماسيّة**» ــ كمصلح غربيّ النشأة نُقل إلى اللغة العربيّة وأصبح معروفاً وشائعا فيها[٣] ــ بأنّها **فن إدارة العلاقات الخارجيّة، والأساليب التي**

---

(١) انظر: أحمد سالم محمد باعمر، **الدبلوماسيّة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي: دراسة مقارنة**، ص٦٩ وما بعدها. والدكتور سعيد محمد أحمد باناجة، **المبادئ الأساسيّة للعلاقات الدوليّة والدبلوماسيّة وقت السلم والحرب بين التشريع الإسلامي والقانون الدولي العام**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ، ص٥١-٥٢. والدكتور صلاح الدين المنجد، **النظم الدبلوماسيّة في الإسلام**، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ، ص٩٤ وما بعدها. وياسين غادي، **الدبلوماسيّة الإسلامية مقارنة بالقانون الدولي الحديث**، ص١٣٠ وما بعدها. والدكتور إبراهيم عبد الله المرزوقي، **حقوق الإنسان في الإسلام**، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط١، ١٩٩٧م، ص١١٩-١٢١. والدكتور ضو مفتاح غمق، **نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام**، ص٢٧٥ وما بعدها.

(٢) أحمد بن قاسم العنسي الصنعاني، **التاج المذهب لأحكام المذهب: شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار**، ج٤، ص٤٤٧.

(٣) انظر: أحمد سالم محمد باعمر، **الدبلوماسيّة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي: دراسة مقارنة**، ص٥٧-٥٨. وياسين غادي، **الدبلوماسيّة الإسلامية مقارنة بالقانون الدولي الحديث**، ص١١-١٢.

تتبعها الدول في تنظيم علاقاتها مع غيرها، وهي أسلوب رعاية مصالح الدول في الخارج، ولدى الدول الأخرى. أو أنّ «**الدبلوماسيّة**» علم وفن، **فهي علم يدرس كيفيّة إدارة وتنظيم العلاقات بين الدول، وتبادل البعثات، وتسوية الخلافات، وهي فنّ يعكس أسلوب ممارَسة العلاقات الدبلوماسيّة بواسطة السفراء والمبعوثين، كلّ بطريقته الخاصّة.**

ويُعَرِّفها آخرون بأنّها **إدارة العلاقات الدولية عن طريق المفاوضات، أو هي تكييف الاختلاف من خلال المفاوضات**(١).

و«**الدبلوماسي**» (الرسول) هو الشخص الذي يمارِس الدبلوماسية، أو بمعنى آخر الدبلوماسيّة التي سبق تعريفها بكلّ تفاصيله هي الوظيفة التي يقوم بها الدبلوماسي(٢).

وقيل «**السفير**»: هو وكيل حكومته المرخّص له بتمثيلها والنيابة عنها لدى دولة أخرى في جميع المفاوضات الهامّة(٣).

أخيراً إنّ مهام الرسل والسفراء في العهد النبوي وما بعده كانت أشبه بمهام السفراء فوق العادة أو الوزراء المفوضين الذين يوفدون بمهامّ رسميّة ومحدّدة، وهذا يعني أنّ عملهم التمثيلي مؤقت ينتهي بانتهاء مهامهم تلك، وصفتهم الدبلوماسيّة للتفاوض أيضاً مؤقّتة تنتهي بانتهاء موضوعها، وأمّا نظام التمثيل الدبلوماسي الدائم المتعامل به في واقعنا، فهذا لم يُعرَف ولم يأتِ إلاّ متأخراً(٤)، وكان ذلك نتيجة لازدياد العلاقات بين الدول، وربّما كانت معاهدة **وستفاليا** عام ١٦٧٨م هي أول معاهدة

---

(١) للاطلاع على التعريفات السابقة وغيرها كثير انظر: أحمد سالم محمد باعمر، **الدبلوماسيّة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي: دراسة مقارنة**، ص٦٤ وما بعدها. والدكتور جمال بركات، **الدبلوماسيّة: ماضيها وحاضرها ومستقبلها**، دد، الرياض، دط، ١٩٨٥م، ص١٧. ومحمد التابعي، **السفارات في الإسلام**، مكتبة مدبولي، مصر، دط، دت، ص٢٤. وياسين غادي، **الدبلوماسيّة الإسلامية مقارنة بالقانون الدولي الحديث**، ص١٢ وما بعدها. والدكتور محمود خلف، **النظرية والممارسة الدبلوماسيّة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٩م، ص٤٨ وما بعدها. والدكتور صلاح الدين المنجد، **النظم الدبلوماسيّة في الإسلام**، ص١٦ وما بعدها. والدكتور محمد طلعت الغنيمي، **قانون السلام في الإسلام**، ص٥٧٣ وما بعدها. والدكتور محمود حسن أحمد، **العلاقات الدولية في الإسلام**، ص١١٩ وما بعدها. والدكتور سهيل حسين الفتلاوي، **دبلوماسيّة النبي محمد ﷺ: دراسة مقارنة بالقانون الدولي المعاصر**، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ص٤٥. والدكتور كامل سلامة الدقس، **العلاقات الدولية في الإسلام على ضوء الإعجاز البياني في سورة التوبة**، ص١٣٩.

(٢) انظر: أحمد سالم محمد باعمر، **الدبلوماسيّة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي: دراسة مقارنة**، ص٦٠.

(٣) انظر: حسن فتح الباب، **السفراء في الدولة الإسلاميّة**، بحث منشور في: مجلة العربي [مجلة عربية مصورة شهرية جامعة]، وزارة الإرشاد والأنباء لحكومة الكويت، العدد: ١١٤، تاريخ: أيار/ ١٩٦٨م، ص١١٨. وياسين غادي، **الدبلوماسيّة الإسلامية مقارنة بالقانون الدولي الحديث**، ص١٧. ومجيد خدوري، **الحرب والسلام في شريعة الإسلام**، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٣م، ص٣٢٠-٣٢١. والدكتور كامل الدقس، **العلاقات الدولية في الإسلام على ضوء الإعجاز البياني في سورة التوبة**، ص١٣٩.

(٤) اختلف المؤرخون في تحديد أول فترة زمنيّة عُرف فيها نظام التمثيل الدبلوماسي الدائم، وأقد تقدير هو بعد القرن الخامس عشر ميلادي، أي التاسع هجري. (انظر: أحمد سالم محمد باعمر، **الدبلوماسيّة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي: دراسة مقارنة**، ص٢١٣-٢١٤).

أُقرّت السفارات المستديمة محل السفارات المؤقّتة، على شكل اتفاقات دوليّة مقنّنة، وقد أُبرِمت هذه الاتفاقيّة عقب حرب الثلاثين سنة بين الدول الأوربيّة جميعاً، واستمر الأمر على هذا الحال حتى ظهرت على شكلها الحالي المنظم في **اتفاقيّة فينا** للعلاقات الدبلوماسيّة عام ١٩٦١م، **واتفاقيّة فينا** للعلاقات القنصليّة عام ١٩٦٣م، وهاتان الاتفاقيّتان توضحان كيفيّة تعين السفراء ومن يعيّنهم وحصاناتهم وامتيازاتهم وكل ما لهم وما عليهم، وهذا يعني أنّ نظام التمثيل الدبلوماسي الدائم هو من مستحدثات العصور المتقدّمة[١].

وبعد هذه اللمحة السريعة عن تاريخ الرسل والسفراء وتاريخ التمثيل الدبلوماسي للدول، وعن دلالة هذه المفردات في الأعراف الدوليّة، ما هو موقف الشرع من الأشخاص الذين يتمتعون بتلك الأوصاف؟ هل أمّن لهم أي حماية وحصانةٍ على أرواحهم، بأنْ جعلهم محقوني الدماء؟ وهل يُعدّ الاعتداء على أمراً مُحرّما في نظر الشرع؟، هذا ما سأدسه في الفقرة التالية.

ثانياً: موقف الشريعة من الحصانة الدبلوماسيّة وحماية السفراء

نصَّ القانون الدولي للممثلين الدبلوماسيين على العديد من الامتيازات والحصانات، منها الماليّة والقضائيّة والشخصية وغير ذلك من الامتيازات الخاصّة[٢]، ولكن ما يعنيني في هذه الدراسة هو الحصانة الشخصية، والتي تتعلّق بالاعتداء على شخص السفير أو الممثل الدبلوماسي، بالقتل أو المساس التعدي على حرمته الجسديّة، أو الخطف أو غير ذلك[٣]، وذلك لصلتها كما هو شائع في الأوساط العرفيّة والسياسيّة بالأعمال الإرهابيّة، فكما يرى البعض أنّ الأعوام القليلة الماضية وكذلك الحاليّة أثبتت «**بأنّ البعثات الدبلوماسيّة كانت من أكثر الناس استهدافاً للعمليات الإرهابيّة**»[٤]، بل ربّما كانوا الهدف الأول والأهم لتلك العمليّات.

---

(١) انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، آثار **الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٣٢٧. وأحمد سالم محمد باعمر، **الدبلوماسيّة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي: دراسة مقارنة**، ص٢١٢ وما بعدها. والدكتور سعيد محمد أحمد باناجة، **المبادئ الأساسيّة للعلاقات الدوليّة والدبلوماسيّة وقت السلم والحرب بين التشريع الإسلامي والقانون الدولي العام**، ص٥١. والدكتور فاوى الملاح، **سلطان الأمن والحصانات والامتيازات الدبلوماسيّة في الواقع النظري والعملي مقارناً بالشريعة الإسلاميّة**، ص٤٢-٤٣. والدكتور حامد سلطان، **أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية**، ص١٩٩. وصبحي المحمصاني، **القانون والعلاقات الدولية في الإسلام**، ص١٢٥-١٢٦. ومحمد التابعي، **السفارات في الإسلام**، ص١٣٧ وما بعدها.

(٢) انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، آثار **الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٣٣٦. وأحمد سالم محمد باعمر، **الدبلوماسيّة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي: دراسة مقارنة**، ص١٣٧ وما بعدها.

(٣) انظر: أحمد سالم محمد باعمر، **الدبلوماسيّة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي: دراسة مقارنة**، ص١٣٧-١٣٩. والدكتور محمد الصادق عفيفي، **تطور التبادل الدبلوماسي في الإسلام**، ص٨٠.

(٤) و الدكتور أحمد جلال عز الدين، **مكافحة الإرهاب**، دار الشعب، القاهرة، دط، ١٤٠٧ه، ص١٨٥.

ولكن قبل الحديث عن تأمين الحماية والحصانة للسفراء والدبلوماسيين، وموقف الشريعة الإسلامية من كل ذلك، ينبغي الحديث عن نقطة مهمة ومحوريّة، وهي التكييف الشرعي لواقع العلاقات الدبلوماسيّة في عصرنا، والتي تُعدّ الاستمراريّة وعدم التوقيت بفترة زمنية محددة من أهم صفاتها، فهل يجيز الشرع مثل هذه التعاملات بين الدول المسلمة وغير المسلمة؟ خصوصاً وأنّ هذا النوع من العلاقة الدائمة بين الدول لم يكن معروفاً ـــ كما أشرت ـــ في الفترات السابقة.

توسّع أستاذنا **الزحيلي** في هذا الموضوع كثيراً، فقد قام بعرض أقوال الفقهاء وذِكْرِ أدلتهم، ثمّ ناقشها وقام بالترجيح بينها، وبعد ذلك وصل إلى خلاصة عبّر فيها عن رؤية الشرع في هذه المسألة، وسأكتفي بذكرها دون التوسّع في بيان التفاصيل؛ لأنّ ما قام به يغني عن أي إعادة أو دراسة، وحتى لا أطيل أكثر فأخرج عن مقصود البحث وسياقه[١].

يرى أستاذنا **الزحيلي** أنّ الرسل أو السفراء عندما يأتون للمسلمين، إنّما يكون ذلك بموجب أمانٍ ممنوحٍ لهم ـــ بغض النظر عن النص عليه صراحة أو ضمناً ـــ، يخوّلهم الدخول إلى ديار الإسلام، ويمنحهم بعض الامتيازات ـــ كما سيرد ـــ، إلاّ أنّ الفقهاء اختلفوا بتحديد زمن انتهاء هذا الأمان، أو تحديد الفترة التي يجوز للرُسل (المبعوث الدبلوماسي) الإقامة خلالها في ديار المسلمين، وقد ذَكَر أستاذنا **الزحيلي** بأنّ المذاهب في شأن مدّة الأمان ما بين موسِّع ومضيِّق، فالمضيق حدد أجل الأمان بأربعة أشهر أو ما دون السنة، وهم **الحنفيّة والشافعيّة**[٢]، وتسامح **الشافعيّة** في جعل أجل الأمان إلى عشر سنين عند ضعف المسلمين، وأمّا الموسّع فقد **أجاز أنْ تكون مدّة الأمان أكثر من سنة بحسب الحاجة أو بحسب تقدير الإمام**، وهم **المالكيّة والحنابلة**[٣].

وقد مال بعد النقاش إلى اختيار مذهب **الحنابلة والمالكيّة** في تجويز الأمان لأي مدة بحسب ما يراه الإمام من الحاجة والمصلحة، وأنّ تزايد العلاقات الدوليّة الحديثة، وإضافةً لتشابك المصالح فيما بين رعايا الدول يستلزم ترجيح هذه الرؤية، ويجعل في الأمر سعة لقبول التمثيل الدبلوماسي الدائم وتبادل السفراء ونحو ذلك، ثمّ إنّ الحاجة والمصلحة في هذه الأيام أصبحت قائمة مع الزمن؛ أي أنّها قائمة مع التمثيل الدائم، فضلاً عن اعتبار أثر المعاملة بالمثل لسفرائنا وممثلينا الدبلوماسيين [٤].

---

(١) انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٣٠٣ وما بعدها.

(٢) انظر: زين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص١٠٩. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ح٤، ص٢٩٧ وما بعدها. وعلي بن محمد الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج١٤، ص٣٥٣.

(٣) انظر: المواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج٤، ص٥٥٧. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٥٨٨. ومجد الدين أبي البركات، **المحرر في الفقه**، ج٢، ص١٨١. وابن مفلح (ت٨٨٤هـ)، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٣٥٥. وابن قدامة، **الشرح الكبير**، ج١٢، ص٧٥٢-٧٥٣. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٤٢٦.

(٤) للتوسّع في كل ما تقدم انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٣٠٦-٣٠٨.

بعد أنْ عرفنا جواز التمثيل الدبلوماسي الدائم، كاعتماد السفراء الدائمين، وجواز التمثيل الدبلوماسي المؤقت، كالمفوضين الخاصّين، ووزراء الدول ــ في العرف الحديث ــ، أو غيرهم من الأشخاص الموفدين بمهام خاصّة يحتاج قضاؤها لفترة زمنية محدّدة، يأتي السؤال عن موقف الشرع من الاعتداء على من كان يتمتع بصفة التمثيل الدبلوماسي، سواء الدائم منه أو المؤقت، وبأي صورة من صور الاعتداء؟.

منحت الشريعة الإسلاميّة السفراء والممثلين الدبلوماسيين حماية وأماناً يكفل لهم عدم الاعتداء، ويؤمن لهم حصانة شخصيّة على أرواحهم ودمائهم، وقد اتفق فقهاء الشريعة جميعاً على حرمة الاعتداء على الرسل والسفراء، وعدم التعرض لهم بالقتل أو التنكيل، وكل ذلك بقصد توفير الحماية والحريّة اللازمة للقيام بالواجبات والمهام التي قَدِمُوا من أجلها إلى ديار الإسلام.

وقد توسّع الفقهاء كثيراً في هذا الموضوع عند حديثهم عن الأمان وأحكامه وصيغته وضوابط منحه لغير المسلم بصورة عامّة، وللرسل والسفراء بصورة خاصّة، ثمّ إنّهم تعاملوا مع أمان الرُسل والسفراء بصورة منقطعة النظير في روعتها ووفائها في حفظ الحقوق الممنوحة لهم، فقد اعترف الفقهاء بحصانة الرُسل والسفراء (الممثلين الدبلوماسيين) بمجرّد دخولهم إلى بلاد الإسلام، وإنْ لم يكن هناك عقد أمان قد أُبرِم سابقاً، أي وإنْ لم نُعطهم الأمان قبل دخولهم إلى بلادنا، وفي هذا السياق يرى فقهاء الشريعة أنّ ثبوت الأمان للرسول أو السفير يكفيه إبراز أي دليل أو كتاب يُشير إلى كونه سفير من قبل دولته، وإن مجرّد إظهار هذا الدليل أو الكتاب كفيل لضمان كل الحقوق والحصانات التي تُمنح للرسل والسفراء عادةً، وكفيلة أيضاً بتحقيق حالة الأمن والحماية لهم وعدم استباحة دمائهم طوال بقائهم عندنا[1].

وإضافة لما سبق فقد أفرد الفقهاء بعض العبارات الخاصّة لبيان حرمة الاعتداء على الرسل والسفراء بشكلٍ خاصٍ وصريحٍ، وأكدوا بذلك على وجوب حمايتهم والإقرار بحصانتهم الشخصيّة التي توجب حقن الدم، وعصمة النفس من أي شكل من أشكال الاعتداء أو الخطف أو الإيذاء أو الضرب أو التعذيب، أو ما شابه ذلك من ممارَسات تعود على مبدأ الأمان الذي بموجبه دخل الرسول أو السفير إلينا بالنقض.

---

(١) انظر: محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج١، ص٢٠٨-٢٠٩. وزين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص١٠٩. والسرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٩٢. وابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص١٧١. وعلي بن الحسين بن محمد السغدي، **فتاوى السغدي**، ج٢، ص٩٥٠. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص١٢٢. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٣٠٥. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص٨٢. والمرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، ج١٠، ص٢٠٧-٢٠٨. وصديق القنوجي، **العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة**، ص٢٩.

يقول **الحنفيّة** في هذا السياق ((لو أنّ رسول أهل الحرب جاء إلى عسكر المسلمين **فهو آمن حتى يبلّغ رسالته،** بمترلة مستأمن جاء للتجارة))[١]، ونصّوا أيضاً على ((**أنّ الرسول آمن**))[٢]؛ لـــ((أنّ أمـــر الصلح أو القتال لا يلتئم إلاّ بالرسول، ولا بدّ أنْ يكون الرسول آمناً ليتمكن من أداء الرســالة))[٣]، وقريب من هذا المعنى يقول **الشافعيّة** أنّه ((يحرُم قتل الرسل منهم إلينا))[٤]، وهذا ما جاء عند فقهــاء **الحنابلة** أيضاً، حيث قالوا ((ولا يجوز قتل رسول الكفار))[٥].

وعلى هذا الأساس يكون تأمين الرسل والسفراء، وحُرْمَة قتلهم أو الاعتداء عليهم أو إيذائهم حكم ثابت لدى كلّ فقهاء الشريعة، بل ربّما لو ((قال قائل أنّ تأمين الرسل اتفقت عليه الـــشرائع لم يكن ذلك بعيداً))[٦].

ويستدلّ الفقهاء على حُرمة قتل الرسل والسفراء (الممثلين الدبلوماسيين) بعدد من الأدلة، منها أنّ ((انتظام المصالح يمنع ذلك))[٧]، أيّ أنْ تحقق المصالح ووجودها بين الدول يستلزم حُرمـــة القتـــل، ((ولأنّ الحاجة تدعوا إلى ذلك فإنّنا لو قتلنا رُسُلَهم لقتلوا رُسُلنا ، فتفوت به مصلحة المراسلة))[٨].

وقالوا ــ كما سبق وذكرت ــ يحظى الرسل بالأمان ((لأنّ الرسل لم تزل آمنة في الجاهليّـــة والإسلام، وهذا لأنّ أمر القتال أو الصلح لا يتمّ إلاّ بالرسل، فلا بدّ من أمان الرســـل ليتوصـــل إلى (...) المقصود))[٩].

---

(١) محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٢، ص٧٢.

(٢) محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج١، ص٢٠٨. وانظر: السرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٩٢. وزين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كتر الدقائق**، ج٥، ص١٠٩. وابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص١٧١.

(٣) محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج١، ص٢٠٨. وانظر: السرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٩٢.

(٤) سليمان البجيرمي، **حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب**، ج٥، ١٩٤. وانظر: النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفـــتين**، ج١٠، ص٢٤٤. والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٦١. وعلي بن محمد المـــاوردي، **الحـــاوي الكـــبير**، ج١٤، ص٣٥٣. والشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٥، ص٢٥٢. وابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ج١٢، ص٥٨. والخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٧٩.

(٥) بدر الدين ابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، ص١٨٤. وانظر: البهوتي، **شرح منتـــهى الإرادات**، ج٣، ص٨١-٨٢. وابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٥٨٨. وابن مفلح (ت٨٨٤هـ)، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٣٥٥. والبهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٤٢٦.

(٦) صديق القنوجي، **العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة**، ص٢٩.

(٧) بدر الدين ابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، ص١٨٤.

(٨) ابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٥٨٨. وانظر: البهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص٨١-٨٢. وابن مفلـــح (ت٨٨٤هـ)، **المبـــدع شرح المقنع**، ج٣، ص٣٥٥.

(٩) السرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٩٢. وانظر: محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج١، ص٢٠٨.

ومن أهم ما استدلوا به ما جاء عن رسول الله ﷺ حين جاءه رسولا **مسيلمة الكذاب**[١] بكتابه ورسول الله يقول لهما وأنتما تقولان بمثل ما يقول؟ فقالا: نعم، فقال رسول الله ﷺ: «والله **لولا أنّ الرسل لا تُقتَل** لضربت أعناقكما»[٢]، هذا إضافةً للعديد من النصوص القرآنيّة والنبويّة التي تؤكّد على وجوب الوفاء بالعهود والمواثيق بمختلف أنواعها وصورها، وحُرمة النكث بها، أو عدم الالتزام بمضمونها.

إنّ كل ما تقدم يُظهِر حرص التعاليم الإسلاميّة على تأمين الحماية اللازمة للسفراء وأفراد التمثيل الدبلوماسي؛ ليتمكنوا من القيام بمهامهم دون أنْ يتعرّضوا لأي أذى أو أي اعتداء قد يطاولهم بالقتل أو الخطف أو المساس بشخصهم وكرامتهم الإنسانيّة، أو ما شابه ذلك من الاعتداءات، وقد كانت التعاليم الإسلاميّة في ذلك الحرص متماشيةً مع حرمة الدماء، ومبدأ المعاملة بالمثل، وتحقيق المصلحة المشتركة لجميع الدول في تأمين ورعاية أفراد البعثات الدبلوماسيّة ومَنْ في حكمهم[٣]، **وهذا يعني أنّ ممارَسة الإرهاب عليهم، سواء بقتلهم، أو خطفهم، أو الاعتداء عليهم وإيذائهم، هو أمر محظور ومحرَّمٌ بعرف الشريعة الإسلاميّة وتعاليمها الدينيّة.**

المطلب الثالث: حُرمة القتلى وحكم التمثيل بجثثهم

إنّ أي فهم خاطئ لحقيقة الجهاد القتالي، لا بدّ وأنْ يؤدي إلى تحوّل الأعمال الجهاديّة من دفعِ العدوان وتحقيقِ العدل بين الناس، إلى عدوانٍ على الآمنين، ونشرٍ للظلم بين الناس، ومساسٍ بالكرامة

(١) **مسيلمة الكذاب:** (ت١٢هـ)، هو مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي، أبو ثمامة، متنبئ من المعمرين، ولد ونشأ في اليمامة، في القرية المسماة اليوم بالجبيلة، بقرب العيينة بوادي حنيفة في نجد، وقد أكثر مسيلمة من وضع أسجاع كان يدّعي أنّه يضاهي فيها القرآن، توفي رسول الله ﷺ قبل القضاء على فتنته، فلما انتظم الأمر لأبي بكر ﷺ انتدب له أعظم قواده وهو الصحابي الجليل خالد بن الوليد ﷺ، على رأس جيش قوي هاجم فيه ديار بني حنيفة، وانتهت المعركة بظفر المسلمين ومقتل مسيلمة. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٧، ص٢٢٦).

(٢) أخرجه **أبو داود في سننه**، كتاب: الجهاد، باب: في الرسل، ج٣، ص١٢٠١، رقم: ٢٧٦١. وأخرجه **الحاكم في المستدرك**، كتاب: المغازي والسرايا، ج٣، ص٥٤، رقم: ٤٣٧٧، وعلّق عليه **الحاكم** بقوله: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه الإمام **الذهبي** في التلخيص.

(٣) لقد قال بحُرْمة الاعتداء على الرسل أيضاً عدد كبير من العلماء والباحثين المعاصرين، ومنهم على سبيل المثال انظر: الدكتور سعيد محمد أحمد باناجة، **المبادئ الأساسيّة للعلاقات الدوليّة والدبلوماسيّة وقت السلم والحرب بين التشريع الإسلامي والقانون الدولي العام**، ص١١٥. ومحمد أبو زهرة، **العلاقات الدوليّة في الإسلام**، ص٧٢. والدكتور سهيل حسين الفتلاوي، **دبلوماسيّة النبي محمد ﷺ: دراسة مقارنة بالقانون الدولي المعاصر**، ١٨٢. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٣٣٠. والدكتور ياسين غادي، **الدبلوماسيّة الإسلامية مقارنة بالقانون الدولي الحديث**، ص١٨٥ وما بعدها. والدكتور محمد طلعت الغنيمي، **قانون السلام في الإسلام**، ص٦١٢.

الإنسانيّة وحُرُماها، وكل ذلك سيؤدي بدوره إلى تعزيز الدور الإعلامي المشبوه، الذي يعمل جاهداً على تمرير صورة نمطيّة عن الإسلام والمسلمين، وهذا ما ينتظره بل يسعى إلى تحقيقه مـن أسمـاهم الكاتب الفرنسي **أكسفيان ترنسيان** ـــ المختص في الشؤون الإسلامية والأقليات، والكاتب بجريـدة لوموند الفرنسية ـــ **بلوبي الإسلامفوبيا** (الخوف من الإسلام) المعادي للإسلام[١].

وحتى لا يقع المسلم عند ممارَسته للجهاد القتالي بكلٍّ من سوء الفهم والتطبيق، وحتى لا يختلط الأمر بين الجهاد المفروض والإرهاب المرفوض، عنيت الشريعة بوضع العديد من الضوابط والقيـود أثناء القتال وبعد القتال، كما عنيت بالتنبيه إلى المحظورات التي يجب على المقاتل المسلم أنْ يراعيها في ساحة القتال، وأنْ يضبط فيها سلوكه القتالي بالقدر الذي يبقيه ضمن حدود القيم القرآنيّة والأخلاق الإسلاميّة، التي رافقت رسول الله ﷺ وخلفائه ﷺ من بعده، طوال فتوحاهم وجهـادهم، **فكانـت الْمَعْلَم الأبرز للتمييز بين عدالة وإنسانيّة الممارسات الجهاديّة، وبين ظلم ووحشيّة الممارَسات الإرهابيّة.**

وفي هذا السياق يصير الكشف عن موقف الشرع من حُرمة القتلى، وحكم التمثيل بجثـثهم، أمراً ملحّاً وضروريّاً، لاسيّما وأنّ المساس بحرمة القتلى والتمثيل بجثثهم صار العنوان الأهم للدلالـة على الأعمال الإرهابيّة، وللتأكيد على فساد تلك الأعمال وعظيم خطرها وآثارها.

فما هو حكم الشريعة من التمثيل بجثث القتلى؟ وهل يحظى القتيل وإنْ كان عدوّاً بأي حرمة تحفظ له كرامته الجسديّة من الانتهاك؟ وهل ينسجم تقطيع القتلى وفقء عيوهم وجدع أُنوفهم وصلم آذاهم وبقر بطوهم مع إنسانيّة الممارَسات الجهاديّة وعدالتها؟.

للإجابة على تلك التساؤلات لابدّ من تعريف المثلة بالقتلى والإشارة إلى بعـض مظاهرهـا وصورها، ومن ثمّ بيان حكم الشرع فيها، وذلك من خلال استحضار النصوص الشرعيّة والأقـوال الفقهيّة.

((**المثلة**)) **في اللغة** من مَثّل بمعنى نكّل، ومنها الْمَثُلَة والْمُثْلَة، والمثلة بضم الميم وضم الثـاء هـي العقوبة، ويُمَثّل بالدواب أنْ تُنصَب فترمَى أو تُقطَّع أطرافها وهي حيّة، ويقال مَثَلْت بالحيوان أَمْثُل به مَثْلاً إذا قطّعت أطرافه وشوَّهت به، وبالقتيل إذا جَدَعت أنفه وأُذنه أو شيئاً من أطرافه، والاسم الْمُثلة وأمّا مثّل بالتشديد فهو للمبالغة[٢].

---

(١) انظر: ياسر لطفي العلي، **الحجاب في منعطف تاريخي بين عولمة الدين وعلمنة الدولـة**، مقال منشور في صحيفة الحياة، تصدر عن دار الحياة في لندن (نسخة لبنان)، صفحة تراث، تاريخ: ١٠-٢-٢٠٠٧م، العدد: ١٦٠١٧.

(٢) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٨، ص١٩٩، مادة: مثل. والمطرّزي، **المغرب في ترتيب المعرب**، ص٢٣٥، مادة: مثل. وأحمد بن محمد الفيّومي، **المصباح المنير**، ص٢١٥، مادة: مثل. بن حجر الهيتمي، **الزواجر عن اقتراف الكبائر**، ج١، ص٤٠٩.

و«**المثلة**» **في عرف الفقهاء** أو في الاصطلاح الفقهي لا تختلف كثيراً عن عُرف أهل اللغة، فهي كلّ جرح يكون القصد منه التشويه، كقطع الأنف والأذنين وسمل العيون(١)، أو هي التنكيل والتشويه بالقتل عند القدرة على الشخص الممثَّل به، كقطع أطرافه وقلع أعينه(٢)، وقيل أيضاً هي «أنْ يُجدَع المقتول أو يُسمَل أو يُقطَع عضو منه»(٣).

ولو أردنا استعراض بعض مظاهر التمثيل بالقتلى لكانت الممارَسات اليهوديّة (الصهيونيّة) هي العنوان الأبرز في التعبير عن حقيقة ووحشيّة التمثيل بالقتلى، حيث أظهر اليهود أبشع صور الوحشيّة واللا إنسانيّة التي تكمن في دفائن النفس اليهوديّة، من خلال إرهابهم وتمثيلهم بجثث الأبرياء من المسلمين وغير المسلمين، متجاهلين كلّ الحرمات وكل القوانين الإنسانيّة والعالميّة، وواقعنا الرّاهن خير شاهد على ما يقوم به اليهود وأعوانهم من مجازر حولّت أجساد الأطفال والنساء والشيوخ والمرضى والمقعدين إلى أشلاء مبعثرة لا تكاد تميّز من عِظَمِهَا عضواً من الآخر.

وكشاهد على تلك الوحشيّة نذكر عام ١٩٤٨م عندما أقدم اليهود الصهاينة على عمل وحشيّ فظيع، حيث داهموا قرية **دير ياسين في فلسطين** وفتكوا بنحو مائتين وخمسين من أهلها، دون تفريق بين شيخ وطفل وأنثى، فقطّعوا أيديهم وأرجلهم، وبقروا بطونهم، وفقؤوا أعينهم، وجدعوا أنوفهم وآذانهم، وقاموا بتحطيم رؤوسهم وجماجمهم، وشوّهوا وجوههم، ومثّلوا بهم شرّ تمثيل(٤).

هذه لمحة سريعة حول مفهوم المثلة وبعض صورها ومظاهرها، وأما فيما يتعلق بأقوال الفقهاء في حكم التمثيل بالقتلى والمساس بحرمة القتيل الجسديّة:

---

(١) انظر: وابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٢، ص٤٢٦. وعبد الرحمن بن محمد بن سليمان، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، ج١، ص٦٣٦. وإبراهيم بن علي بن فرحون المالكي، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ، ج٢، ص٢٢. وابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج٦، ص٢٩. ويحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج٥، ص٢٤٤٨. وأبو سعيد الخادمي، **بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمديّة**، مطابع مصطفى البابي الحلبي، مصر، دط، ١٣٤٨هـ، ج٤، ص٦٩. وحمدي عبد الرحمن عبد العظيم، وناجح إبراهيم عبد الله، وعلي محمد علي الشريف، **تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء**، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ، ص٧٩. ومحمد راشد العمر، **أحكام السجناء وحقوقهم في الفقه الإسلامي**، رسالة ماجستير [غير مطبوعة]، كليّة الشريعة، قسم الفقه الإسلامي وأصوله، جامعة دمشق، مُقدّمة عام: ١٤٢١-١٤٢٢هـ، ص٢٢٨.

(٢) انظر: محمد بن عبد الله بن علي الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١١٤-١١٥. والأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٤. وأحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير**، ج٢، ص١٨١. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٥٤.

(٣) نجم الدين النسفي، **طلبة الطلبة: في الاصطلاحات الفقهيّة**، ص٨٠. وانظر: محمد راشد العمر، **أحكام السجناء وحقوقهم في الفقه الإسلامي**، ص٢٢٨.

(٤) انظر: محمد عزة دروزة، **القضيّة الفلسطينية في مختلف مراحلها**، المكتبة العصرية، بيروت، دط، دت، ج٢، ص١٢٩. والدكتور محمد عثمان شبير، **صراعنا مع اليهود في ضوء السياسة الشرعيّة**، ص٣٦.

فقد اتفق الفقهاء على أنّ المثلة بأجساد قتلى الأعداء منهي عنها إلا إنّ عباراتهم جاءت متفاوتاً في التعبير عن دلالة النهي، بحيث يمكن تقسيم ما جاء عنهم في قولين، وذلك بين مشدّد ومخفّف:

الأول: قال به جمهور **الحنفيّة والمالكيّة والشافعيّة**، وقد أكّدوا صراحة على حُرْمَة التمثيل بقتلى العدوّ، فجاء عند **الحنفيّة** أنّ ((**المثلة حرام**))[1]، وذكر **المالكيّة** كلاماً يَقْرُب من هذا كثيراً، فقالوا إنّ ((**المثلة محرّمة في السنّة المجمع عليها**))[2]، وهو ما أشار إليه **الشافعيّة** أيضاً بقولهم ((**ولا يُمثّل بالمشركين (...)** بقطع يدٍ ولا رجلٍ ولا غير ذلك))[3].

الثاني: قال به **فقهاء الحنابلة** حيث امتازوا عن الجمهور بأنْ لم تحمل عبارتهم تلك الشدة في الدلالة على التحريم، وقد تجلّى ذلك في عبارتهم التي تشير إلى كراهيّة المثلة في قتلى العدوّ وهي قولهم ((**ويكره** نقل رؤوس المشركين من بلد إلى بلد، **والمثلة بقتلاهم**))[4]، ثمّ إنهم لا يقفون عند هذا الحد فيذهبون إلى أنّ هذا الحكم هو ((حيث لا يكون في التمثيل بهم زيادة في الجهاد ولا يكون نكالاً لهم عن نظيرها، فأمّا إنْ كان في التمثيل السائغ دعاء لهم إلى الإيمان وزجر لهم عن العدوان فإنّه هنا من إقامة الحدود والجهاد المشروع))[5].

هذه الأقوال الفقهيّة التي تُحرِّم التمثيل بجثث الأعداء هي في الحالات الطبيعية للتعامل مع قتلى العدو، وهي القاعدة الأصلية في ذلك، وأمّا في الحالات الاستثنائيّة، كأنْ يكون العدوّ هو الذي يفعل ذلك بقتلانا بدايةً، ففي هذه الحالة يجمع **الفقهاء على جواز المثلة بجثث القتلى، ويندرج ذلك عندهم**

---

(١) السرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٥. وانظر: محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج١، ص٧٩. وعبد الرحمن بن محمد بن سليمان، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، ج١، ص٦٣٦. وزين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج٥، ص٨٣-٨٤. والزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج٣، ص٢٤. وابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢٠١. ومحمود بن أحمد العيني، **البناية في شرح الهداية**، ج٦، ص٥٠٨-٥٠٩. وعلي بن الحسين بن محمد السغدي، **فتاوى السغدي**، ج٢، ص٩٤٥.

(٢) المواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج٤، ص٥٤٨. وانظر: الحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ج٤، ص٥٤٨. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٥٤. ومحمد بن عبد الله بن علي الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١١٥. وأحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير**، ج٢، ص١٨١. والأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٤. وابن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج٢، ص٢٨٢-٢٨٣.

(٣) العمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، ج١٢، ص١٥٤. وانظر: علي بن محمد الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج١٤، ص١٧٥-١٧٦. والشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٥، ص٢٦٢-٢٦٣. والنووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج١٠، ص٢٥١. وسليمان الجمل، **حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج**، ج٥، ص١٩٧.

(٤) ابن قدامة، **المغني**، ج١٢، ص٧٥٣.

(٥) البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٣٨٧. وانظر: البهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص٢٠. ومحمد بن مفلح(ت٧٦٣هـ)، **الفروع**، ج٦، ص٢١٨.

تحت قاعدة المعاملة بالمثل في العقوبة[١]، التي يُستدل لها بقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ **بِمِثْلِ** مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [سورة البقرة:١٩٤]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا **بِمِثْلِ** مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾ [سورة النحل:١٢٦].

أما الأدلة التي استدل بها الفقهاء على تحريم المثلة، والنهي عنها فهي كثيرة، أذكر منها:

- وصيّته ﷺ الشهيرة لأمراء الجيوش الإسلامية، والتي فيها «اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، **ولا تمثلوا** ولا تقتلوا وليدا»[٢]، وقد ذكر **الشوكاني**[٣] أنّ في هذا الحديث «دليل على تحريم المثلة»[٤].
- ما سبق وذكرته من الحديث الذي جاء عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «إنّ الله كتب الإحسان على كلّ شيء، **فإذا قتلتم فأحسنوا القِتْلَة**»[٥].
- الحديث الذي يرويه **عمران بن حصين** رضي الله عنه[٦]، قال: «ما خطبنا رسول الله ﷺ خطبة إلا أمرنا بالصدقة **ونهانا عن المثلة**»[٧].

من هذه الأحاديث نعلم مدى عناية الإسلام بحماية جثمان الميت وحرمته، وحرصه على عدم المساس به بأي اعتداء أو إهانة أو مثلة، وكل ما سبق من أدلة ـــ وغيرها كثير ـــ هي أدلة صحيحة

(١) انظر: ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٢٠١. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٥٤. وأحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير**، ج٢، ص١٨١. والأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٤. وعلي بن محمد الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج١٤، ص١٧٥. ومحمد بن مفلح(ت٧٦٣هـ)، **الفروع**، ج٦، ص٢١٨. وابن مفلح (ت٨٨٤هـ)، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٣١٧. ابن تيميّة، **السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة**، ص١٠٥. والدكتور أبو بكر محمد إسماعيل ميقا، **مبادئ الإسلام ومنهجه في قضايا السلم والحرب والعلاقات الدولية والإنسانية**، ص١٣٢.

(٢) سبق تخريجه، انظر: حاشية رقم:٢، ص١١٩.

(٣) **الشوكاني**: (١١٧٣-١٢٥٠هـ)، هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فقيه مجتهد، من كبار علماء اليمن، من أهل صنعاء، ولد بهجرة شوكان وهي من بلاد خولان في اليمن، ونشأ بصنعاء، وولي قضاءها سنة ١٢٢٩هـ، ومات حاكما بها، من مؤلفاته فتح القدير في التفسير، والدرر البهية في السائل الفقهية. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٦، ص٢٩٨).

(٤) الشوكاني، **نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار**، ج٥، ص٦٨. وانظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٤٨٠.

(٥) سبق تخريجه، انظر: ص٣٢٧.

(٦) **عمران بن حصين**: (ت٥٢هـ)، هو عمران بن حصين بن عبيد، أبو نجيد الخزاعي، من علماء الصحابة، أسلم عام خيبر، وكان معه راية خزاعة يوم فتح مكة، وبعثه عمر إلى أهل البصرة ليفقههم، وكان ممن اعتزل حرب صفين، وله في كتب الحديث عشرات الأحاديث عن رسول الله ﷺ. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٥، ص٧٠. وابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٤، ص٧٠٥).

(٧) أخرجه **الحاكم في المستدرك**، كتاب: النذور، ج٤، ص٣٣٨، رقم: ٧٨٤٣، وقال فيه **الحاكم** هذا **حديث صحيح الإسناد ولم يخرّجاه**، وقد وافقه **الذهبي** في تصحيح الحديث. وأخرجه **أبو داود في سننه**، كتاب: الجهاد، باب: النهي عن المثلة، ج٣، ص١١٥٥، رقم: ٢٦٦٧.

وصريحة في تحريم المثلة بقتلى العدو، والتنفير منها، وبمجملها «**يترجّح القول بالتحريم** دون مجرّد الكراهة، لأنّ ذلك هو الأصل في النهي [أي التحريم]، ولا يُعدَل عنه إلاّ بقرينة تصرفه عن التحريم، ولا صارف»[١]، في هذه الأحاديث أو في غيرها.

وعليه فإنّ أي مخالفة لهذه الأحكام من تمثيل وتقطيع وتشويه لجثث قتلى العدو، بما يتنافى وإنسانيّة الإنسان وكرامته، هي ليس من الجهاد في شيء، وهي ممارسات منهي عنها ومحرَّمة، وتندرج تحت الأعمال الإرهابيّة المرفوضة.

بقي الإشارة إلى أنّ **الشيخ أبو زهرة** من المعاصرين ذهبت به إنسانيّته ـــ المفرطة ربما ـــ إلى إنكار التمثيل بجثث القتلى حتى في حال المعاملة بالمثل، ورأى أنّ «المعاملة بالمثل التي تفرضها قوانين الحروب والمعاملات الدولّية لا يسير بها المسلم إلى أقصى مداها (...)، بل إنّ المعاملة بالمثل مقيّدة بالفضيلة، ومقيّدة باحترام الإنسانيّة»[٢]، وبالتالي «إذا كان الأعداء يمثلون بجثث القتلى من المسلمين ويشوهونها، لا نفعل مثل ذلك بقتلاهم»[٣]، وقد استدل على ذلك بالأحاديث التي تنهى عن المثلة، وأنّ النبي ﷺ لم يمثّل بجثث أحد من القتلى مع أنّ أعداءه مثلّوا بجثث المسلمين واختصّوا عمّه وحبيبه بأبشع تمثيل، فبكى و لم يجاوز الأشرار في شرّهم[٤].

إنسانيّة هذا الرأي ربّما تكون محمودة، إلاّ أنّ الأخذ به على عمومه قد يَصعب جداً مع وجود نصوص صريحة في دلالتها، وقطعيّة في ثبوتها، تُثبِت الأخذ بمبدأ المعاملة بالمثل، كحكم مباح على أقل التقادير، وأما ما ذُكِر من فعل رسول الله في عدم مجاراة الأعداء بقيامهم بالمثلة فالجواب عنه باختصار وبعيدا عن الجدل الفقهي في المدونات الفقهية، أنّه من باب الإحسان والفضل منه ﷺ، وليس العدل، وهو إشارة إلى عظيم رحمته وعفوه ﷺ عمّن أساء إليه.

وقد أشار الله ﷻ إلى الأخذ بمبدأ الإحسان هذا، فنصّ ﷻ على أنّ عدم المعاقبة بالمثل أولى وأفضل، وذلك بعد أنّ أقرّ المعاملة بالمثل في العقوبة كقاعدة عامّة، أتبع الآية ذاتها بقوله ﴿**وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ**﴾ [سورة النحل:١٢٦]، وهذا ليس من باب المعاملة بالمثل الثابتة شرعاً، وإنّما من قبيل زيادة الإحسان وابتغاء الأجر من الله ﷻ على عظيم الصبر والعفو عن العقوبة بالمثل.

---

(١) أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٤٨٣.

(٢) محمد أبو زهرة، **العلاقات الدوليّة في الإسلام**، ص١٠٦. وممن ذهب إلى هذا القول أيضاً أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، حيث رجح التحريم حتى في حال المعاملة بالمثل. (انظر: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٤٨٣).

(٣) محمد أبو زهرة، **العلاقات الدوليّة في الإسلام**، ص١٠٣.

(٤) انظر: **م ن**، ص١٠٣.

المطلب الرابع: حكم الشريعة في الجاسوس

ظاهرة التجسس ليست بالظاهرة الجديدة في العلاقة بين الدول، خاصّة عند قيام حالة من العداء والاقتتال بينها، فهي ظاهرة قديمة قدم التاريخ نفسه، وإنْ كانت تختلف في شكلها وطبيعتها وخطورتها وخصائصها من فترة إلى أخرى، وللتجسس أنواع متعدّدة منه ما هو مشروع ومنه غير ذلك، وربّما من أكثر أنواعه خطورة ما يُعرف بـ«التجسس المزدوج»[١]، أي التجسس لحساب دولتين مختلفتين.

ونظراً لسعة البحث وكثرة الأحكام المتعلّقة بالتجسس والجاسوس، سأنقل سريعاً إلى دراسة ما له صلة بموضوع البحث مقتصراً عليه فقط، والذي أعنيه بهذا هو ما نسمعه ونشاهده من أحكام قتلٍ وإعدامٍ تُنفّذ بحق بعض الأشخاص أثناء قيام حالة من الاعتداء والقتال، بتهمة التجسس لصالح الأعداء، وقد يكون من بين أولئك الأشخاص من يدّعي نسبته للإسلام، وهنا يرد السؤال عن موقف الشرع من الجاسوس، وهل يجوز قتله بتهمة التجسس؟.

وفي ظلّ ما نشهده من محاولات للإعلام ـــ في أغلب الأحيان ـــ من إيجاد حالة اقتران بين قتل الأشخاص المتهمين بالتجسس، وبين الممارسات الإرهابيّة، **هل تنفيذ هذه العقوبة بالجاسوس يعدّ من أعمال الجهاد المشروعة، أم أنها حقّاً من أعمال الإرهاب الممنوعة،** كما يريد أنْ يُصوِّر الإعلام لنا؟ ثمّ ما هي ضوابط تطبيق تلك العقوبة إن وُجِدت؟، هذه التساؤلات وغيرها سأحاول الإجابة عنها من خلال بيان مفهوم التجسس والجاسوس، ومن ثمّ دراسة العقوبة الشرعية المقررة في حقه، وتفصيل موقف الشرع من قتله.

الفقرة الأولى: مفهوم الجاسوس والتجسس

التجسس لغة من الجسّ، والجس هو اللمس باليد، وجسّ الشخص بعينه إذا أحدّ النظر إليه ليستبينه ويثبته، وهو مجاز في ذلك، والجسُّ هو جَسُّ الخبر، ومنه التجسس، وجَسَّ الخبر وتَجَسَّسه بحث عنه، **والتَجَسُّس** هو التفتيش عن بواطن الأمور، وأكثر ما يُقال في الشر، والجاسوس هو صاحب سرّ السر، والناموس صاحب سرّ الخير، والتجسس أنْ يطلب الخبر لغيره، والجاسوس هو العين يتجسس الأخبار ثم يأتي بها، أو هو الذي يتجسس الأخبار ويطلب معرفتها[٢].

---

(١) حول بعض الأحكام المتعلّقة بهذا النوع من التجسس، والمقصود منه انظر: محمد راكان الدُّغمي، **التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ، ص١٥٢.

(٢) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٢، ص١٣٠، مادة: جسس.

وأما في الاصطلاح فلم يُفرد الفقهاء تعريفاً اصطلاحيّاً محدداً للتجسس في كتبهم، وربّما كان ظهور معناه كافياً للدلالة عليه دون تحديده بألفاظ خاصّة، كما لم يفردوا التجسس ببحث مستقل تُبحث فيه أبعاده وأخطاره وأحكامه، وإنّما جاء ذلك عرضاً أثناء معالجتهم لبعض المواضيع الأخرى، كأحكام أهل الذمّة أو التعزير مثلاً[١].

وما نجده من تعريفات للتجسس عندهم هي أقرب ما تكون للمعنى اللغوي منها للاصطلاحي، ومن ذلك قولهم «**التجسس**»: «هو البحث عمّا ينكتم عنك من عيوب المسلمين وعوراتهم»[٢]، ومنه قوله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلا تَجَسَّسُوا﴾ [سورة الحجرات: ١٢].

أما «**الجاسوس**» فهو رسول الشر، أو الشخص الذي يطلّع على عورات المسلمين وينقل أخبارهم للعدوّ[٣]، بعبارةٍ أخرى هو الشخص الذي يُطلع الحربيين على عورات المسلمين وينقل أخبراهم أليهم[٤]، وقيل هو الشخص الذي يدخل جيش المسلمين ليتجسس أخبارهم، وبطانة أمرهم، ونجدهم؛ ليرفع ذلك إلى العدو، وقد يكون امرأة[٥].

وعلى هذا الأساس فإنّ «**التجسس**» هو: البحث والتفتيش عمّا يخفى من الأخبار والمعلومات السريّة الخاصّة بالعدوّ، وباسطة أجهزة التجسس بقصد الاطلاع عليها والاستفادة منها في إعداد خطط المواجهة الحربيّة[٦]، والجاسوس هو من يقوم بتلك المهام، وتُسمّى مهنته تلك بـ«**الجاسوسيّة**»، والمقصود بها استطلاع الأخبار والأسرار والإتيان بها[٧].

الفقرة الثانية: قتل الجاسوس وموقف الشريعة من ذلك

يعدّ التجسس من أخطر العمليات والأساليب التي تساهم في إضعاف الجيوش، لأنّ أهم غايات التجسس هي رصد مكامن القوّة والضعف عند العدوّ وتقدير إمكاناته العسكرية القتاليّة، والكشف عن أسراره ومخططاته الحربيّة، وتزداد خطورة التجسس في وقتنا الراهن، بسبب ما نشهده على صعيد

---

(١) انظر: محمد راكان الدُّغمي، **التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية**، ص٢٦.

(٢) الدمياطي، **إعانة الطالبين: على حلّ ألفاظ فتح المعين**، ج٤، ص٢٩٩. وانظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٦، ص٣١٧.

(٣) انظر: محمد بن عبد الله بن علي الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١١٩.

(٤) انظر: الأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٦. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٦٢.

(٥) انظر: أحمد بن قاسم العنسي الصنعاني، **التاج المذهب لأحكام المذهب: شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار**، ج٤، ص٤٢٢.

(٦) انظر: محمد راكان الدُّغمي، **التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية**، ص٢٩.

(٧) انظر: **م ن**، ص ن.

الأسلحة والاتصالات العسكريّة من ابتكارات واختراعات علميّة جاوزت في تطورها وتقانتها مقدور التصور العقلي للإنسان.

ولئن كان التجسس بهذه الخطورة الكبيرة، فإنّ على المسلمين أنْ يعنوا بوضع كل الإجراءات الوقائيّة للحدّ من انتشار هذه الظاهرة بين صفوفهم، وأنْ يعنوا أيضاً بمراقبة وملاحقة ومحاربة جواسيس العدوّ وعيونه التي قد يعمل على بثّها بين صفوفنا وبين معسكراتنا وجيوشنا، ونظراً لك ذلك فقد كان للفقهاء موقفاً حازماً من التعامل مع العيون والجواسيس على مختلف صفاتهم، سواء أكانوا من أهل الحرب، أم أهل الذمّة، أم كانوا من بعض المسلمين المتعاملين مع الأعداء.

فما هو موقف الفقهاء من كلّ ذلك؟ وما هي العقوبة التي أوجبوها على الجاسوس الذي ثبتت عليه تهمة التجسس؟ ثمّ ما هو موقفهم من قتل الجاسوس على اختلاف وصفه وانتمائه؟.

قبل كل شيء لا بد من تحرير محل بحثنا، **إذ المقصود من التجسس والجاسوس هنا هو ما يكون لحساب العدوّ**، والذي غالباً ما يحصل عند قيام حالة الحرب، وسواء أكان ذلك التجسس أخذ طابعاً التجسس المزدوج أم غيره، وهذا يعني استبعاد التجسس المؤدي إلى تتبع العورات وفضحها، كالذي يحصل من المسلم تجاه أخيه المسلم، وهو ما يدخل تحت قوله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلا تَجَسَّسُوا﴾ [سورة الحجرات:١٢].

وبعد بيان محل البحث يمكن القول بأنّ **الجاسوس** الذي يعمل لصالح العدوّ قد يكون **حربيّا**، أي من رعايا الدولة التي تقوم بينهم وبين المسلمين حالة حرب واقتتال، وقد يكون **ذميّا أو معاهداً**، وقد يكون **مسلماً**، أي ممن يُعرَف بانتمائه للدولة المسلمة، وقد بين فقهاء الشريعة الحكم الخاص بكلّ صنفٍ من هؤلاء الأصناف.

أولاً: إنْ كان الجاسوس من أهل الحرب

اتفق فقهاء المذاهب الأربعة على جواز قتله، وقالوا بأنّ **الجاسوس الحربي إن ثبت تجسسه فإنّه يُقتل، ويحلّ دمه،** غير أنّ **الحنابلة** توسّعوا بعض الشيء عندما طبقوا أحكام الأسير ـــ ومنها القتل حسب رأيهم ـــ على الجاسوس، فجعلوا بذلك الخيار للإمام إنْ شاء قتله وإنْ شاء طبّق عليه أحكام الأسير الأخرى غير القتل، وهذا حسب ما تقتضيه المصلحة(١).

(١) انظر: محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٥، ص٢٣٠. وعلي بن الحسين بن محمد السغدي، **فتاوى السغدي**، ج٢، ص٩٣٩. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٦٢-١٦٣. والحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ج٤، ص٥٥٣. والأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٦. والمواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج٤، ص٥٥٣. ومحمد بن عبد الله بن علي الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١١٩. ومحمد بن محمد الغزالي، **الوسيط في المذهب**، ج٧، ص١٤٤. وسليمان البجيرمي، **حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب**، ج٤، ص٢٥٤.

ويُستدلّ على جواز قتله بعدّة أمور من أهمّها وأبينها الحديث الذي جاء فيه أنّه «**أتى النبيَّ ﷺ عينٌ من المشركين، وهو في سفرٍ فجلس عند أصحابه يتحدّث، ثمَّ انْفَتَل، فقال النبي ﷺ اطلبوه واقتلوه**»[(١)]، وقد ذُكِر الباعث على قتله في رواية أخرى بشكل صريح ومفصّل، وهو تجسسه على المسلمين، واطلاعه على عوراتهم ومواطن ضعفهم، ومبادرته لإبلاغ أصحابه الذين أرسلوه يَسترِق الأخبار لهم[(٢)].

وقد قال الإمام **النووي** أنّ **في هذا الحديث دليل على قتل الجاسوس الحربي الكافر**، وأنّ ذلك الحكم متفق عليه بين كل العلماء والفقهاء[(٣)]، أي أنّ الإجماع قائم بين كل العلماء على إباحة قتل الجاسوس الحربي، وهدر دمه.

ثانياً: إن كان الجاسوس ذمياً

ففي هذه الحالة اختلف الفقهاء، حيث ذهب **الحنفيّة** إلى أنّ ذلك لا يكون ناقضاً للعهد منه، وأنّه لا يُقتل وإنّما يُوجَعُ عقوبةً ويودع في السجن[(٤)]، وأمّا **المالكية** فقد ذهبوا إلى القول بنقض عهده وقتله[(٥)]، وبه قال **الحنابلة** حيث قالوا بانتقاض عهده وذمّته، إلاّ أنّهم خيَّروا الإمام في تطبيق أحكام

ومجد الدين أبي البركات، **المحرر في الفقه**، ج٢، ص١٨١. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص٨٢. وابن مفلح (ت٨٨٤هـ)، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٣٥٥.

(١) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: الجهاد والسير، باب: الحربي إذا دخل دار الإسلام بغير أمان، ج٢، ص١٠٢٥، رقم: ٢٨٨٦، واللفظ له. وأخرجه **أبو داود في سننه**، كتاب: الجهاد، باب: في الجاسوس المستأمن، ج٣، ص١١٤٩، رقم: ٢٦٥٣.

(٢) جاءت هذه الرواية عن **أبي سلمة بن الأكوع**، وفيها أنه ﷺ قال: «غزونا مع رسول ﷺ **هوازن** فبينا نحن نَتَضَحَّى مع رسول الله ﷺ إذ جاء رجل على جمل أحمر فأناخه ثم انتزع طلقاً من حقبة فقيد به الجمل، ثم تقدم يتغذَى مع القوم، وجعل ينظر وفينا ضعفة ورقة في الظهر، وبعضنا مشاة إذ خرج يشتد، فأتى جمله فأطلق قيده ثم أناخه وقعد عليه فأثاره، فاشتد به الجمل، فأتبعه رجل على ناقة ورقاء، قال **سلمة**: وخرجت أشتد فكنت عند ورك الناقة ثم تقدمت حتى كنت عند ورك الجمل ثم تقدمت حتى أخذت بخطام الجمل فأنخته فلما وضع ركبته على الأرض، اخترطت سيفي فضربت رأس الرجل فندر، ثم جئت بالجمل أقوده عليه رحله وسلاحه فاستقبلني رسول الله ﷺ والناس معه، فقال من قتل الرجل قالوا: **ابن الأكوع**، قال: له سلبه أجمع». (أخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: الجهاد والسير، باب: استحقاق القاتل سلب القتيل، ج٣، ص١٣٧٤، رقم: ١٧٥٤).

(٣) انظر: ويحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم** (المسمّى: **المنهاج شرح الجامع الصحيح**)، ج٤، ص١٨٣٦. وابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج٦، ص٢٠٣. وتقي الدين ابن دقيق العيد، **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، ج٤، ص٢٢٣. والشوكاني، **نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار**، ج٥، ص١٦٢.

(٤) انظر: محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٥، ص٢٣٠. وابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٥، ص٣٠٣. وابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص١٦٩.

(٥) انظر: محمد بن عبد الله بن علي الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١١٩. والأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٦. وأحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير**، ج٢، ص٢٠٣. والمواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج٤، ص٥٥٣. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٦٢-١٦٣.

الأسير عليه من قتل وغيره[١]، وأمّا **الشافعيّة** فقد ذهبوا في الأصح عندهم إلى القول بعدم قتله لعدم انتقاض عهده، إلاّ أنْ يكون اشتُرِط عليه انتقاض العهد بذلك، وأمّا الرأي المقابل للأصحّ عندهم فهو انتقاض عهده مطلقاً سواء في حال الشرط وعدمه[٢].

ثالثاً: إن كان الجاسوس مُسْتَأْمَنَاً

أي ممن دخل بلاد المسلمين بأمان مُنِح له، فقد ذهب **الحنفيّة** إلى أنّ حكمه كالجاسوس الذمي، لا ينتقض عهده ويوجع عقوبة، ولكنهم **أضافوا في المستَأمَن أنه إنْ أمَّنَه المسلمون على أنْ لا يكون عيناً للمشركين على المسلمين وأنّه لا أمان له إنْ فعل ذلك، فعندها لا بأس بقتله إنْ ثبت تجسسه على المسلمين**، لأنّ المعلق بالشرط يكون معدوماً قبل وجود الشرط، وقد تعلّق أمانه هاهنا على ألاّ يكون عيناً، فإذا ظهر أنه عين كان حربياً لا أمان له، فلا بأس بقتله، وقالوا إنْ رأى الإمام مصلحة بصلبه ليعتبر به غيره فلا بأس بذلك[٣].

وذهب **المالكية** إلى جواز قتله وانتقاض عهده، لأنّ الأمان لا يتضمن كونه عيناً ولا يستلزم منه ذلك، كما لا يجوز عقد الأمان على أنْ يكون عيناً، بيد أنّ **المالكية** قالوا يتعيّن القتل في هذه الحالة إلاّ إنْ أسلم فلا يُقتَل، أو رأى الإمام استرقاقه فله لك[٤].

أما **الشافعيّة** فنصّوا على عدم صحّة تأمين الجاسوس، لأنّ ذلك ضرر على المسلمين، وقالوا أنّ الرّاجح في هذه الحالة أنْ لا يستحق المستأمَن إبلاغه المأمن، وإنّما ينبغي اغتياله؛ لأنّ دخول مثله إلى بلاد المسلمين هو خيانة منه للأمان والعهد، **وهذا يعني أنّ المستأمن إنْ كان جاسوساً يُقتل ولا نبالي بعقد الأمان الممنوح له**[٥]، وفرّق بعضهم بين أنْ يكون اشتُرِط عليه انتقاض العهد بالتجسس أو لا، كما سبق في الجاسوس الذمي[٦].

---

(١) انظر: البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٢، ص٤٥٧. والبهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص١١٧.

(٢) انظر: الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٣٢٤. والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج٨، ص٩٨-٩٩. والنووي، **شرح صحيح مسلم** (المسمّى: **المنهاج شرح الجامع الصحيح**)، ج٤، ص١٨٣٦.

(٣) انظر: محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٥، ص٢٣٠. وابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص١٦٩.

(٤) انظر: محمد بن عبد الله بن علي الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١١٩. والأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٦. والمواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج٤، ص٥٥٣. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٦٢-١٦٣.

(٥) انظر: الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص٢٩٨. والغزالي، **الوسيط في المذهب**، ج٧، ص١٤٤.

(٦) انظر: النووي، **شرح صحيح مسلم** (المسمّى: **المنهاج شرح الجامع الصحيح**)، ج٤، ص١٨٣٦.

و لم يفرّق **الحنابلة** بين الجاسوس المستأمن وبين الجاسوس الذمي أو حتى الجاسوس الحربي، حيث قالوا في المستأمن ما ذكروه في غيره من إثبات أحكام الأسير عليه، وتخيير الإمام فيه بين القتل أو الاسترقاق أو غير ذلك من الأحكام الأخرى(١).

والذي يبدوا لي بعد النظر في أقوال الفقهاء الخاصة بحكم الجاسوس الذمي والمستأمن، وبعد استحضار الخطر الذي يمكن أنْ يتسبب فيه التجسس على المسلمين عامة، وعلى المقاتلين في ساحة القتال خاصّة، ثم النظر إلى كون كل من الذمي والمستأمن حصل على الأمان مقابل حفظه لحرمات المسلمين وصيانته للعهد الذي أبرمه معهم، كل ذلك يدفعني إلى الميل إلى تشديد العقوبة في حقّهم إن ثبت تجسسهم يقينا، ولكن قد يترجح جانب عدم قتلهم على جانب القتل من خلال تحقيق مصلحة عامة للمسلمين، ولذا ربّما الأولى أنْ يوكل أمر تقدير العقوبة التعزيريّة في حقّهم إلى إمام المسلمين وولي أمرهم، بأن يتصرف بما يراه تحقيقاً لمصلحة الإسلام والمسلمين وفي كل حادثة حسب الظروف المرافقة لها والمحيطة بها، على أن لا يحتكم في تقدير العقوبة إلى هواه وحظوظه الشخصيّة أو العاطفيّة.

فللإمام أنْ يقتل الجاسوس إن ترجحت المصلحة في ذلك، وخصوصاً إن كان من مقتضيات الأمان والعهد عدم حصول التجسس منهم ـ كما هو العرف المعمول به في زماننا ـ، كما أنّ للإمام عدم قتله، والأمر بسجنه وتشديد معاقبته وضربه إنْ كان في ذلك مصلحة راجحة، كالاستفادة منه في الحصول على بعض المعلومات، أو كورقة رابحة يستخدمها في تغيير مجريات القتال والمعركة، أو غير ذلك.

ولكن ما ينبغي الانتباه إليه هو التثبت والتأكد من إثبات تهمة التجسس على من نريد إيقاع العقوبة عليه، وفي مقابل ذلك عدم التهاون في معاقبة كل من تثبت عليه التهمة؛ حتى لا نساهم في إضعاف المسلمين وتكالب الأعداء عليهم، ولنعلم أننا في تطبيقنا للعقوبة على الجاسوس نمارس حقاً مشروعاً، بل ربّما واجباً شرعيّاً، وهذا ما أقرته كل القوانين، حتى الوضعية منها التي أوجبت عقوبة الإعدام في حق الجاسوس(٢)، **لذا فلا ينبغي أنْ نُخدع بإعلام مزيّف وموجّه، همّه الوحيد هو العمل على وسم وتحويل الممارسات الجهادية المشروعة والمفروضة إلى ممارسات إرهابيّة ممنوعة ومرفوضة.**

رابعاً: إن كان الجاسوس مُسلماً

تحظى هذه المسألة بأهميّة خاصّة تأتي من تَبلورها وحدوثها على أرض الواقع بشكل ملحوظ وكبير، لاسيّما في الفترة الأخيرة، التي شهدت حالات عديدة من الاعتداءات على الأراضي

(١) انظر: البهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج٣، ص٨٢. ومجد الدين أبي البركات، **المحرر في الفقه**، ج٢، ص١٨١. وابن مفلح (ت٨٨٤هـ)، **المبدع شرح المقنع**، ج٣، ص٣٥٥.

(٢) انظر: محمد راكان الدُّغمي، **التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية**، ص١٧٩.

الإسلامية، والتي ترافقت مع صعود وتيرة العنف وازدياد الأعمال الإرهابيّة، ومن المعلوم أنّه غالباً ما تحدث صورة هذه المسألة في الأماكن التي ترزح تحت الاحتلال وتعاني من وجود مُعْتَدٍ عليها، وإنْ كانت الأماكن الآمنة والسالمة من ذلك الاحتلال لم تسلم هي الأخرى من بعض الحالات والصور تلك، ونظرا لكل ما تقدم فهي تعدّ من أكثر المسائل السابقة خطورة وإشكاليّة، فضلاً عن كونها من أكثرها اختلافاً بين الفقهاء.

للفقهاء في تحديد العقوبة الواجبة في حق الجاسوس المسلم آراء مختلفة، يمكن اختصارها في اتجاهين أو قولين:

الأول: وقال به جمهور **الحنفية والشافعيّة وهو الظاهر من مذهب الحنابلة**، ومفاده أنّ المسلم إنْ صار جاسوساً للكفار ينقل لهم أخبار وعورات المسلمين، فإنّه **يُعَزَّر** بما يراه الإمام مناسباً من ضرب وحبس وغير ذلك، **ولكنّه لا يُقتَل**(١).

الثاني: وبه قال **المالكيّة** ونصّه أنّ المسلم إنْ تبيّن أو ثبت أنّه جاسوساً للعدوّ من المشركين، فإنّه **يكون حكمه حينئذ حكم الزنديق؛ أي يقتل** ولا تُقبَل توبته، وقال بعضهم يقتل إلا إنْ تاب فلا، وقيل أنّ **مالكاً** سُئِل عن الجاسوس من المسلمين يؤخَذ وقد كاتب الأعداء وأخبرهم خبر المسلمين، فقال ما سمعت فيه بشيء وأرى فيه اجتهاد المسلمين، وهو ما رجَّحَه **ابن القيّم** من بين الأقوال الواردة عند **المالكيّة**(٢).

استدل أصحاب القولين كلاهما ــ الأول والثاني ــ بالحديث الذي فيه قصّة **حاطب بن أبي بلتعة**(٣) الشهيرة، ولفظ هذا الحديث عن **علي** ﷺ قال: «بعثني ورسول الله ﷺ أنا **والزبير**(٤)، **والمقداد**

---

(١) انظر: محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٥، ص٢٢٩-٢٣٠. والشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ج٥، ص٢٨٣-٢٨٤.و نجيب المطيعي، **تكملة المجموع شرح المهذب**، ج٢١، ص٢١٤ وما بعدها. والنووي، **شرح صحيح مسلم** (المسمّى: **المنهاج شرح الجامع الصحيح**)، ج٤، ص١٨٣٦. وابن قيم الجوزيّة، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ج٣، ص٣٧١-٣٧٣. ومحمد راكان الدُّغمي، **التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية**، ص١٥٥-١٥٦.

(٢) انظر: الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١١٩. والأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٦. وأحمد بن إدريس القرافي، **الذخيرة**، ج٣، ص٤٠٠. والمواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج٤، ص٥٥٣. ومحمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٦٣. والحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ج٤، ص٥٥٣. والنووي، **شرح صحيح مسلم** (المسمّى: **المنهاج شرح الجامع الصحيح**)، ج٥، ص٢٤٦٩.

(٣) **حاطب بن أبي بلتعة:** (٣٥ق هـ-٣٠هـ)، هو حاطب بن أبي بلتعة اللخمي، صحابي شهد الوقائع كلها مع رسول الله ﷺ، وكان من أشد الرماة في الصحابة، كما كان له تجارة واسعة، وكان أحد فرسان قرش وشعرائها في الجاهلية، بعثه النبي بكتابه إلى المقوقس، توفي في المدينة المنورة. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٢، ص١٥٩. وابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٢، ص٤).

(٤) **الزبير:** (٢٨هق-٣٦هـ)، هو الزبير بن العوام بن خويلد الأسدي القرشي، أبو عبد الله، الصحابي الشجاع، أول من سلّ سيفه في الإسلام، وهو بان عمّة النبي ﷺ، وكان قد شهد بدراً وأحداً وغيرهما، وكان على بعض الكراديس في اليرموك، وقد قالوا أنه كان

بن الأسود[١]، قال انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخٍ فإنّ بها ظَعينَةً ومعها كتاب فخذوه منها، فانطلقنا تعادي بنا خيلنا، فإذا نحن بالظعينة[٢]، فقلنا أخرجي الكتاب فقالت ما معي من كتاب، فقلنا لتُخرِجنّ الكتاب أو لنُلقيَنَّ الثياب، فأخرجته من عقاصها[٣]، فأتينا به رسول الله ﷺ، فإذا فيه من حاطب بن أبي بلتعة إلى ناس من المشركين من أهل مكة يُخبرهم ببعض أمر رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ يا حاطب ما هذا؟ فقال يا رسول الله لا تعجل علي إني كنت امرأً ملصقاً في قريش و لم أكن من أنفُسِهَا وكان من معك من المهاجرين لهم قراباتٌ بمكة يحمون بها أهليهم وأموالهم، فأحببت إذا فاتني ذلك من النسب فيهم، أنْ أتخذ عندهم يداً يحمون بها قرابتي وما فعلت كفراً ولا ارتدادا ولا رضاً بالكفر بعد الإسلام، فقال رسول الله ﷺ لقد صدقكم، قال **عمر** ﷺ يا رسول الله دعني أضرب عنق هذا المنافق، قال إنه قد شهد بدراً وما يدريك لعل الله أنْ يكون اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم))[٤].

يرى أصحاب القول الأول في هذا الحديث دليلاً يدعم رؤيتهم، إذ لو كان الصحابي الجليل **حاطب بن أبي بلتعة** بفعله هذا كافراً مستوجباً لعقوبة القتل، لما تركه رسول الله ﷺ من غير تنفيذ تلك العقوبة عليه، سواء أكان بدريّاً أم غير بدريّ، ولو لزمه القتل حداً بفعل التجسس لما ترك رسول الله ﷺ إقامته عليه[٥].

في صدر الزبير أمثال العيون من الطعن والرمي، وقد كان تاجراً موسراً، قتله ابن جرموز غيلة يوم الجمل. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٣، ص٤٣. وابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٢، ص٥٥٣).

(١) **المقداد بن الأسود**: (٣٧هق-٣٣هـ)، هو المقداد بن عمرو، ويعرف بابن الأسود، الكندي البهراني الحضرمي، أبو معبد، أو أبو عمروا، صحابي جليل من الأبطال، وهو أحد السبعة الذين كانوا أول من أظهروا الإسلام، تبناه الأسود بن عبد يغوث، فصار يقال له المقداد بن الأسود، إلى أنْ نزل تحريم التبني، فعاد يُسمَّى بالمقداد بن عمرو، وهو أول من قاتل على فرس في الإسلام، توفي على مقربة من المدينة فحمل ودفن فيها. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٧، ص٢٨٢. وابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٦، ص٢٠٢).

(٢) **ظعينة**: الظعن هو السير في البادية لإحضار ماء أو طلب مرعى، والظعينة هي الجمل أو الهودج، أو هو الهودج الذي تكون فيه المرأة، وقيل هي المرأة التي تكون في الهودج وسُميت به على حدّ تسمية الشيء باسم الشيء لقربه منه، والظعينة في هذا الحديث هي الجارية أو المرأة، وأصلها الهودج، وسميت بها الجارية لأنها تكون هي فيه. (انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٦، ص١٣، مادة: ظعن. والنووي، **شرح صحيح مسلم** (المسمّى: **المنهاج شرح الجامع الصحيح**)، ج٥، ص٢٤٦٨).

(٣) **عقاصها**: العقص هو أنْ تلوي الخصلة من الشعر ثمّ تعقدها ثم ترسلها، والعقيصة هي الشعر المعقوص، أي المضفور، وأصل العقص اللّي وإدخال أطراف الشعر في أصوله، والعقص أن تأخذ المرأة كل خصلة من شعرها فتلويها ثم تعقدها حتى يبقى فيها التواء ثم ترسلها، فكل خصلة هي عقيصة، والجمع عقائص وعقاص، وعقاصها أي ضفائرها. (انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٦، ص٣٦٤، مادة: عقص).

(٤) أخرجه **البخاري في صحيحه**، كتاب: الجهاد والسير، باب: الجاسوس، ج٢، ص١٠١٠، رقم: ٢٨٤٥، واللفظ له. وأخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: فضائل الصحابة، باب: فضائل أهل بدر ﷺ وقصة حاطب بن أبي بلتعة، ج٤، ص١٩٤١، رقم: ٢٤٩٤.

(٥) انظر: محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٥، ص٢٢٩-٢٣٠.

وكذلك الأمر مع **أصحاب الرأي الثـاني**، فهم أيضاً رأوا في هذا الحديث دليلاً يدعم ما ذهبوا إليه، ويتجلّى محل استدلالهم في أنّ **عمر** ﷺ سأل رسول الله ﷺ قتل **حاطب بن أبي بلتعة**، لما بعث إلى أهل مكة يُخبرهم بالخبر، وعندما منعه ﷺ من ذلك لم يقل لا يحل قتله إنّه مسلم، وإنما قال له: ((وما يدريك لعل الله أنْ يكون اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم))، وهذا الجواب منه ﷺ يُشير على أنّ فيه مانعاً من قتله وهو شهوده بدراً، ثم إنّ الجواب هذا هو كالتنبيه إلى جواز قتل جاسوسٍ مسلمٍ ليس له مثل هذا المانع[١].

وبصيغة أخرى أنّ ظاهر قوله ((قال إنه قد شهد بدراً)) يفيد ((**أنّ العلة في ترك قتله كونه ممن شهد بدراً، ولولا ذلك لكان مستحقاً للقتل**))[٢]، وهذا يعني أنّ النبي ﷺ ((علل بعلة مانعةٍ من القتل منتفية في غيره، ولو كان الإسلام مانعاً من قتله لم يُعلل بأخص منها، لأنّ الحكم إذا عُلِّل بالأعم كان الأخص عديم التأثير))[٣].

من جهة أخرى فإنّ الجاسوس المسلم هو أضر من المحارب نفسه[٤]، وأخطر من أيّ جاسوسٍ كافر، وذلك نظراً لما يتمتع به من أمان وحريّة في التنقل بين مختلف أرجاء الديار الإسلامية، وهذا الأمر يمنحه قدرة للاطلاع على ما من شأنه أنْ يخفى عن أدهى جواسيس العدو الحربيين، فهو يرى كل شيء بوضوح تام وبحرية تامّة.

ومن أجل كل ذلك كان لا بدّ للعقوبة من أنْ تكون مغلّظة ومشدَّدة، حتى تكون رادعة وموازية للجرم الذي ارتُكِبَ، وحتى تكون ملائمة للظروف والأسباب المغلِّظة لها، والتي أشرت لبعضها[٥].

ربما أكثر ما تطمئنّ إليه النفس، ويشهد له الدليل في هذه المسألة، هو الأخذ بما جاء عن الإمام **مالك**، ورجحه **ابن قيم الجوزيّة**، من أنّ الأمر موكول لاجتهاد المسلمين وأولي الأمر منهم، على أنْ يكون تقدير العقوبة محكوم بالأصلح للإسلام والمسلمين، وبهذا نكون قد أخذنا بالقاسم المشترك بين كلا القولين وهو إيجاب عقوبة تعزيريّة في حق الجاسوس المسلم، وهذا هو محل اتفاق الفقهاء كلهم.

---

(١) انظر: ابن قيم الجوزيّة، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ج٣، ص٣٧١-٣٧٢. وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، **التفسير المنير: في العقيدة والشريعة والمنهج**، ج٢٨، ص١٢٤.

(٢) الشوكاني، **نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار**، ج٥، ص١٦٣. وانظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج٨، ص٨٠٩.

(٣) ابن قيم الجوزيّة، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ج٣، ص١٠٤. وانظر: ابن قيم الجوزية، **الجهاد في سبيل الله**، ص٥٢. وعبد الله بن أحمد القادري، **الجهاد في سبيل الله حقيقته وغايته**، ص٢٢٠.

(٤) انظر: الحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ج٤، ص٥٥٣.

(٥) انظر: محمد راكان الدُّغمي، **التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية**، ص١٦٢.

وأمّا ما اختلفوا فيه وهو مقدار وصفة تلك العقوبة، فالذي يبدو لي رجحان ما ذهب إليه الإمام **مالك** من ترك تقديرها لاجتهاد المسلمين وأولي الأمر منهم، وأن يكون ذلك على إطلاقه؛ وهذا يعني إمكانيّة تغليظ العقوبة إلى أقسى أنواعها وهي قتل الجاسوس، وإمكانيّة الوصول بها إلى العفو، ولعلّ الحديث السابق يدعم هذه الرؤية، ونظرة كليّة متمعنة للحديث تؤكّد ذلك، إذ أنّ الحديث يُشير بدلالته إلى إقرار عقوبة القتل للجاسوس المسلم، وهو ما جاء على لسان سيّدنا **عمر** ﷺ وعلى مسمع رسول الله ﷺ دون أي إنكار أو تصويب للعقوبة، ودلالة الجواب الصادر عن رسول الله تؤكد هذا ــ كما استدل القائلين بقتل الجاسوس ــ، ثمّ إنّ الحديث من جهة أخرى يجعل الباب مفتوحاً أما تخفيف العقوبة حتى العفو، نظراً للأسباب والملابسات المخففة التي قد تحيط بالجريمة، وهو ما قام بفعله رسول الله مع الصحابي الجليل ــ واستدل به أصحاب القول الأول ــ، الذي كان شهودُه بدراً سبباً في تخفيف العقوبة عنه، فضلاً عن السبب الآخر المنصوص عليه في نص الحديث، وهو عدم إقدامه على ما قام به خيانة للمسلمين أو تواطؤاً مع المشركين وتعاملاً معهم، أو حتى موالاة لهم وضعفاً في إيمانه، وهو ما دافع به عن نفسه وأكد رسول الله صدقه فيه، بسياق يوحي اعتماد دفاعه عن نفسه كسببٍ وظرفٍ مخففٍ للعقوبة عنه.

ويؤيد تغليظ عقوبة الجاسوس المسلم لتصل إلى القتل، أنّ المسلم إنْ تحوّل إلى جاسوسٍ يسترق الأخبار لأعداء المسلمين، من خطط حربيّة ومراكز قتاليّة ومعلومات عسكريّة واستراتيجيّة فإنّه بعمله هذا يساهم وبشكل ما ــ وربما تكون مساهمته تلك محوريّةً وهامةً ــ في إلحاق الهزيمة بالمسلمين، وتحقيق النصر عليهم من قبل أعدائهم من أهل الحرب والكفر، وهذا العمل منه هو لون من ألوان المحاربة لله ورسوله، وشكل من أشكال الإفساد في الأرض الذي قد يتسبب في القضاء على أعداد لا تحصى من المسلمين، وقد بين الله تعالى عقوبة المحاربين لله ورسوله والمفسدين في الأرض في قوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة المائدة:٣٣]، وهذه الآية عامة كما بينت سابقاً، فهي تشمل كل صورةٍ من صورِ المحاربة لله ورسوله، وصورِ الإفساد في الأرض.

ثمّ إنّ المسلم الذي يقوم بالتجسس لصالح العدو ويرضى من نفسه أنْ يعمل لصالحهم ويقوم بالتجسس على عورات المسلمين لهم، يصير من الصعب ربما الاقتناع بكونه صادقاً في إيمانه، ومن الصعب تصديق عدم ولائه للكفار، وعدم خيانته لله ورسوله والمؤمنين، وهذا ما أخبرنا عنه ربنا ﷻ في قوله: ﴿لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْأِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ

هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [سورة المجادلة:٢٢]، كما أنّ الله حرّم علينا موالاتهم فقال ﷻ: ﴿لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾ [سورة آل عمران: ٢٨]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَاناً مُبِيناً﴾ [سورة النساء:١٤٤]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ﴾ [سورة الممتحنة:١]، والتجسس هو في حقيقته صورة من صور الموالاة، ومن كان هذا وصفه من الخيانة والتجسس فإنه لا بد له من عقوبة تعزيريّة تردعه وتتناسب وخطورة الجريمة التي أقدم عليها، وهذه العقوبة موكول أمرها لاجتهاد المسلمين وأولي الأمر منهم.

وأما ما استدل به أصحاب القول الأول من أنّ العقوبة لو كانت حداً لما تأخر رسول الله في تنفيذها وإنْ كان بدريّاً، فيُجاب عنه بأنّ هذا الكلام صحيحاً لو كانت العقوبة مقدرة وحدّية فعلاً، إلاّ أنّ العقوبة هنا هي تعزيريّة، ومعلومُ أنّ من أهم صفات العقوبة التعزيريّة عدم التقدير والتحديد، وأنّ أمرها موكول للاجتهاد، مع وجوب مراعاة التناسب بين شدّة العقوبة وحجم الجريمة، وهو ما أكدته دلالة الحديث النبوي السابق، بيد أنّ دلالة الحديث أضافت دلالة تشريعية أخرى لوصف العقوبة التعزيريّة وهي أنّ العقوبة التعزيريّة في جريمة تجسُّس المسلم للأعداء وأهل الحرب قد تصل إلى درجة القتل، وذلك مرهون بظروف الجريمة وملابساتها، وحجم الأخطار والآثار الناجمة عنها.

من خلال ما تقدم أصل إلى **أنّ تنفيذ العقوبة الرّادعة في حق «الجاسوس»، حتى وإن وصلت إلى القتل، هي حق مشروع وعقوبة مشروعة، تنسجم وتعاليم الشريعة الإسلامية، ومقاصده الشرعيّة العامّة، وهي بذلك أبعد ما تكون عن وصف الأعمال الإرهابيّة المرفوضة وغير المشروعة.**

المبحث الثالث

حكم المغامرة بالنفس في الشريعة الإسلاميّة

للاستشهاد دلالات إيمانيّة سامية، فهو يمثل صورة العطاء الأكمل، والبذل الأسمى، والولاء الذي لا ولاء بعده، ولكن بقدر ما يحمل الاستشهاد من تلك الدلالات والمعاني الساميّة، فإنّه بات في واقعنا الحالي ونتيجة لعوامل عديدة يشكل صورة من صور الوحشيّة والتطرف واللا إنسانيّة، فكانت تلك الصورة كفيلة بتفريغه من كلّ دلالاته الإيمانيّة والدينيّة.

لقد انقلبت القيم والمفاهيم فتحوّل الاستشهاد إلى انتحار مذموم ومُحرَّم، وتحول الانتحار إلى استشهاد محمود ومُبَارَك، وصار الموقف من الاستشهاد يحمل بين طيّاته حالة من الإرباك والتشويش والذعر، فرضت عشوائيّة في الحكم وأفرزت في أكثر الأحيان إدانة وتجريماً، الأمر الذي استوجب القيام بدراسةٍ علميّة دقيقة للمغامرة بالنفس التي يختلط فيها الأمر بين استشهاد مشروع وانتحار محرَّم، أو بين إرهاب مرفوض وجهاد مفروض.

وهنا يرد السؤال حول موقف الشرع من صور المغامرة بالنفس التي نشهدها في عالمنا المعاصر، مما لم يكن معهوداً بصورته وكيفيّته من قبل، كأنْ يقدِم بعض شابِ الإسلام على تفجير نفسهم بعد أنْ ينغمس بين الأعداء، بقصد قتلهم وإلحاق النكاية بهم، **فهل هذا الفعل هو من الجهاد المحمود، أم هو من الإرهاب المذموم؟، وهل الإعلام مُحقّاً عندما يقوم بتصوير هذه الممارَسات على أنّها انتحار محرّم ومرفوض؟.**

وإنْ كانت المغامرة بالنفس هي من الجهاد المبرور ما هي الضوابط والقيود التي ينبغي أنْ يلتزم بها الشخص الذي يُقدِم على تلك المغامرة؟، وهل تخلّف تلك الضوابط يجعل من المغامرة بالنفس انتحاراً يُحَرِّمه الشرع وينهى عنه؟، وبصيغة أخرى ما هي الحالات التي تندرج تحت الممارسات الإرهابيّة والانتحاريّة؟ وما هي الحالات التي تندرج تحت الممارَسات الجهاديّة؟، هذه التساؤلات وغيرها سأحاول الإجابة عنها من خلال الدراسة التالية:

قبل كل شيء وحتى أصل إلى نتائج علميّة ومقبولة ينبغي القيام بتحرير محلّ البحث، وتحديد المسألة التي سأقوم بتناولها في هذه الدراسة، ومن ثمّ البدء بتوضيح وبيان موقف الشرع منها.

المطلب الأول: تحرير محل البحث

كثيراً ما نسمع في وسائل الإعلام أنّ بعض من ينتسب للدين الإسلامي قام بتفجير نفسه في مكان كذا وقد ذهب جراء ذلك العمل عددٍ من القتلى والجرحى والكثير من الخسائر الماديّة والعينيّة، فضلاً عن حالة الهلع والذعر التي سيطرت على المكان المحيط بمسرح التفجير، والمثير في ذلك أننا سرعان ما نجد وسائل الإعلام تلك تصف تلك التفجيرات بالإرهابيّة، وتصف القائمين بتلك الأعمال بالإرهابيين!، والمثير أكثر أنّ العديد ن وسائل الإعلام تلك هو ممن ينطق العربيّة ويدّعي نسبته للثقافة العربية والحضارة الإسلاميّة! فما هو الموقف الشرعي الصحيح من تلك التفجيرات؟.

هذا الذي ذكرته يشير إلى بعض ملامح محل البحث، وليتضِّح محل البحث أكثر يمكن القول بأنّنا ونتيجة للتطوّر العلمي والتقدم التقني المذهل بتنا نعايش صوراً جديدة من أشكال ووسائل القتال العسكري، وما يعنينا في البحث من تلك الصور الجديدة، هي ما يقوم به البعض بقصد الجهاد من تعبئة حقيبته أو سيارته بالمواد المتفجِّرة، أو أنْ يلف نفسه بحزام ناسف مليء بالمواد المتفجِّرة، ومن ثمّ يقتحم على العدوّ مكان تجمعهم، أو يقوم بمشاركتهم الركوب في وسائل نقلهم، كالحافلة (الباص) أو الطائرة أو القطار أو نحو ذلك، وعندما يجد الفرصة مواتية، وبعد أنْ يكون في جمع منهم، يُقدِم على تفجير ما يحمله من المواد المتفجِّرة بنفسه وبمن حوله من الأعداء، مما يؤدي إلى قتلٍ وجرحٍ وتدميرٍ في أشخاص العدوّ وآليّاته ومعداته، وفي هذه الحالة سيكون منفّذ العملية ــ وحسب المعطيات الماديّة ــ من بين القتلى؛ وذلك لأنّه غالباً ما يكون الأقرب إلى المادة المتفجّرة[1].

وهنا لابدّ من الإشارة إلى ما سبق وبيّنته في مسألة قتل الإنسان لنفسه (الانتحار)، وأنّه لا خلاف بين الفقهاء في حُرمة الإقدام على ذلك[2]، وأهمية الإشارة إلى هذه المسألة تكمن في وجود بعض الإشكالات التي تُثيرها قضية اعتداء الإنسان على نفسه وصلة ذلك بالمغامرة بالنفس، أو ما قد يُسمّيه منفِّذوها بالعمليّات الاستشهاديّة، إذ قد يتراءى للبعض وللوهلة الأولى أنّ تلك الأخيرة لها

(١) انظر: الدكتور نواف هايل تكروري، **العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي**، ص٤٧-٤٨. والدكتور محمد خير هيكل، **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، ج٢، ص١٤٠١. والدكتور أحمد عبد الكريم نجيب، **الدلائل الجليّة على مشروعيّة العمليات الاستشهاديّة**، دد، دم، ط١، ١٤٢٦هـ، ص٢١-٢٢. ومحمد سعيد غيبة، **العمليات الاستشهادية وآراء الفقهاء فيها**، دار المكتبي، دمشق، ط١، ١٤١٧هـ، ص١٨ وما بعدها.

(٢) انظر: ص٢٣٥.

وجه شبه وصلة بمسألة الانتحار، حيث أنّ الشخص الذي يُقدِم على تفجير نفسه يكون بذلك قد قُتِل بفعل نفسه وسلاحه، وهكذا الانتحار[١]، ونظراً لوجود مثل تلك الشُبَه كان من الواجب العمل على بيان مدى ارتباط أو عدم ارتباط تلك الأعمال بقضية الانتحار، إضافة إلى مدى صلة ذلك بالأعمال الإرهابيّة.

إنّ أهم ما يميّز قتل الإنسان لنفسه أو الانتحار عند العلماء هو الباعث على القتل، **فالانتحار** هو «أنْ يقتل الإنسان نفسه بقصد منه للقتل في الحرص على الدنيا وطلب المال، بأنْ يحمل نفسه على الغرر المؤدي إلى التلف»[٢]، أو هو أنْ يقتل نفسه «في حال ضجر أو غضب»[٣]، والأحاديث والأدلة التي سبق وذكرها عند الحديث عن حكم قتل الإنسان لنفسه معظمها يُشير إلى ذلك، وبالتالي يؤكّد على الجانب الدنيوي في إقدام الإنسان على قتل نفسه (الانتحار)، من جزع الإنسان ويأسه وعدم صبره على نوائب الأيام ومصاعب الحياة.

من خلال ما سبق نصل إلى أنّ قتل الإنسان لنفسه جزعاً من الحياة ويأساً منها أو بسبب غاية دنيويّة ما هو مما اتفق العلماء على حُرمته، كما أنّ استحضار الغاية والباعث على الفعل يؤكّد وجود تمايز بين حالة الانتحار المجمع على حرمتها، وبين المغامرة بالنفس لغايات أخرويّة مرتبطة بمقاصد الجهاد وأهدافه، وهذا يعني أنّ مسألة الانتحار هي خارجة عن محل البحث هنا، وأنّ محاولة القياس بين إقدام الإنسان على ما من شأنه أنْ يقتله لغاية دنيويّة، وبين من يقدم على ذلك لغاية أُخرويّة، هي محاولة باطلة وغير ممكنة، وذلك بسبب اختلاف الباعث والمقصد في كلٍّ من الحالتين.

وبعد تحرير محل البحث وملاحظة نقاط الاختلاف بين الانتحار وبين المغامرة بالنفس بصورها وغاياها التي يسعى إلى تحقيقها كل من يُقدم على القيام بها، صار لابدّ من استجلاء حكم الشرع في تلك العمليّات المنتشرة في عالمنا المعاصر، والتي يُدرِجها البعض تحت الممارسات الجهاديّة، بينما يُصرّ آخرون على وضعها تحت مسمّى الإرهاب.

المطلب الثاني: التكييف الشرعي للمغامرة بالنفس

لم يبحث الفقهاء صراحة حكم المغامرة بالنفس أو حكم الإقدام على قتل الإنسان نفسه من خلال التفجير أو ارتداء حزام متفجّر كوسيلة من وسائل الجهاد أو طلب الشهادة، وذلك لعدم معرفتهم لهذا النوع من القتال مع الأعداء، بيد أنّ ذلك لا يعني خلوّ عباراهم وأقوالهم من بعض ما

---

(١) انظر: الدكتور نواف هايل تكروري، **العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي**، ص٨٢.

(٢) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٥، ص١٦١. وانظر: نواف هايل تكروري، **العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي**، ص٨٣.

(٣) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٥، ص١٦١.

يمكن الاستفادة منه في هذا السياق، وما اعنيه في بيان حكم الأفعال التي يقوم بها بعض من ينتسب للإسلام عندما يُقدِم على تفجير نفسه كوسيلة للوصول إلى قتل الأعداء وتحقيق هزيمتهم والنصر عليهم، أو حتى تحقيق النكاية بهم.

هناك الكثير من العبارات التي يمكن الاستفادة منها في استنباط الرؤية الفقهية حيال تلك الأفعال والممارَسات، أذكر منها ما يلي:

● ما نجده عند **بعض فقهاء الحنفية،** من كلام يُشبه ـــ إلى حدّ ما ـــ في نتيجته وماهيّته الحالة أو الصورة التي نقوم بدراستها، ونلحظ ذلك في قولهم «لو أنّ مسلماً حمل على ألف رجل وحده فإنْ كان يطمع أنْ يظفر بهم **أو ينكأ بهم فلا بأس بذلك؛ لأنّه يقصد بفعله النيل من العدوّ وقد فعل ذلك بين يدي رسول الله ﷺ غير واحد من الأصحاب يوم أحد**[١]، ولم ينكر ذلك عليهم رسول الله ﷺ، وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه في ذلك، وإنْ كان لم يطمع في نكاية فإنّه يكره له هذا الصنع؛ **لأنّه يتلف نفسه من غير منفعة للمسلمين، ولا نكاية فيه للمشركين (...)**، فيشترط النكاية ظاهراً لإباحة الإقدام، **وإنْ كان لا يطمع في نكاية ولكنه يُجَرِّئ بذلك المسلمين عليهم حتى يظهر بفعله النكاية في العدو فلا بأس بذلك** إن شاء الله تعالى؛ لأنّه لو كان على طمع من النكاية بفعله جاز له الإقدام، فكذلك إذا كان يطمع في النكاية فيهم بفعل غيره، **وكذلك إن كان فيه إرهاب العدوّ وإدخال الوهن عليهم فلا بأس به، لأنه هذا أفضل وجوه النكاية وفيه منفعة المسلمين، وكل واحد يبذل نفسه لهذا النوع من المنفعة**»[٢].

● وقريب من هذا المعنى نجده عند **السرخسي** من **الحنفية**، وذلك عندما قال بأنّ «**المسلم مندوب إلى بذل نفسه في قهر المشركين، وإعزاز الدين**»[٣]، ثمّ ذكر بعض الأمثلة على ذلك، كما «لو حمل الواحد على جمع عظيم من المشركين، **فإنْ كان يعلم أنّه يُصيب بعضهم أو يَنْكي فيهم نكايةً فلا بأس بذلك،** وإنْ كان يعلم أنّه لا يَنْكي فيه فلا ينبغي له أنْ يفعل ذلك لقوله ﷻ: ﴿وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾»[٤] [سورة النساء: ٢٩]، وقد دلّ استشهاده في الآية على أثر النيّة والهدف في تردّد الحكم بين دخول الفعل أو دخوله تحت قتل الإنسان لنفسه (الانتحار)، أو تحت الاستشهاد.

---

(١) لقد أشار **محمد بن الحسن الشيباني** إلى أسماء بعض أولئك الأصحاب في غير هذا الموضع من كلامه في هذه المسألة، وقد قال أنّ منهم الصحابي الجليل **المنذر بن عمرو** ﷺوقد فعل ذلك يوم بئر معونة، والصحاب الجليل **عاصم بن ثابت** ﷺ وقد فعل ذلك يوم الرجيع. (انظر: محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٤، ص٣٠٦).

(٢) محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج٤، ص٢٥٠-٢٥١. وانظر: ابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص١٢٧. والقرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص٣٦١-٣٦٢.

(٣) السرخسي، **المبسوط**، ج١٠، ص٧٦.

(٤) **م ن**، ص ن. وانظر: ابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص١٢٧.

● كما أنّ **ابن عابدين** ذهب إلى أبعد من هذا عندما صرح بالجواز حتى وإنْ علم أنّه سيُقتَل، ونلحظ ذلك عنده في عبارته التي جعل منها عنواناً لبعض فقرات حاشيته، حيث قال ((إذا **علم أنّه يُقتَل يجوز** له أنْ يُقاتل بشرط أنْ ينكي فيهم وإلاّ فلا))[١]، ثمّ ذكر تحت هذا العنوان كلاماً يشرح ذلك، فقال ((لا بأس أنْ يحمل الرجل وحده **وإنْ ظنّ أنّه يُقتَل إذا كان يصنع شيئاً بقتل أو بجرح أو بهزم** فقد **فعل ذلك جماعة من الصحابة بين يدي رسول الله** ﷺ يوم أحد ومدحهم على ذلك، **فأما إذا علم أنه لا ينكي فيه فلا يحل له أن يحمل عليهم؛ لأنّ لا يحصل بحملته شيء من إعزاز الدين))**[٢].

● ومن أصرح ما نجده في هذا السياق — إضافة لما أشار إليه **ابن عابدين** — هو ما نقرأه عند فقهاء **المالكيّة** من تصريحهم بإباحة الإقدام على ما من شأنه التسبب بقتل الإنسان حتى ولو علم الإنسان ذهاب نفسه، ونلحظ ذلك في قولهم ((و) **جاز** (إقدام الرجل) من المسلمين (على) قتال عدد (كثير) من الكافرين (إنْ لم يكن) إقدامه (ليظهر) به (شجاعته) بأنْ كان يقصد إعلاء كلمة الله تعالى (على الأظهر) عند **ابن رشد (...)** فشرط جواز الإقدام قصد الإعلاء **ولو علم ذهاب نفسه))**[٣]، ويضيف بعضهم بأنّه ((يشترط أيضاً **أنْ يعلم أو يظن تأثيره فيهم فيجوز الإقدام ولو علم ذهاب نفسه))**[٤].

● ونقل **الإمام القرطبي** — من علماء التفسير — أقوالَ عددٍ من العلماء في مسألة حمل الرجل على جمع كبير من المشركين وهو يعلم أنّه سيهلك، فذكر أنّهم اختلفوا في اقتحام الرجل في الحرب وحمله على العدوّ، فذهب بعضهم إلى أنّه ((لا بأس أنْ يحمل الرجل وحده على الجيش العظيم إذا كان فيه قوّة، وكان لله بنيّة خالصة، فإنْ لم يكن فيه قوّة فذلك من التهلكة، **وقيل إذا طلب الشهادة وخلصت النيّة فليحمل، لأن مقصوده واحد منهم**، وذلك بيّن في قوله تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾))[٥] [سورة البقرة:٢٠٧]، كما نقل عن البعض قوله أنّ لهذه المسألة حالتان

---

(١) ابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج٤، ص١٢٧.

(٢) **م ن**، ص ن.

(٣) الأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، ج١، ص٢٥٦. وانظر: محمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٦٥. وابن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج٢، ص٢٨٩. والمواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج٤، ص٥٥٤.

(٤) محمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، ج٣، ص١٦٥. وانظر: ابن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج٢، ص٢٨٩.

(٥) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص٣٦١. وانظر: وابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص١٦٦.

«إنْ علم وغلب على ظنه أنْ سيَقتل من حمل عليه وينجو فحسن، **وكذلك إنْ علم وغلب على ظنه أنْ يُقتَل ولكن سينكي نكاية أو سيبلي أو يؤثّر أثراً ينتفع به المسلمون فجائز أيضاً**»[١].

● وقال **ابن العربي**[٢] في سياق حديثه عن مسألة اقتحام الرجل في الحرب وحمله منفرداً على جيش المشركين «الصحيح عندي جوازه لأنّ فيه أربعةَ أوجه: **الأول:** طلب الشهادة، **الثاني:** وجود النكاية، **الثالث:** تَجْرِئة المسلمين عليهم، **الرابع:** ضعف نفوسهم ليروا أنّ هذا صُنْع واحد فما ظنك بالجميع»[٣].

● وتعدّ العبارة التي نجدها عند **ابن تيميّة** من أهم ما يمكن أنْ يُستفاد منه في سياق الحديث عن المغامرة بالنفس (العمليات الاستشهاديّة) بقصد الجهاد، حيث يقول جاء «عن النبي ﷺ قصّة أصحاب الأخدود وفيها أنّ الغلام **أمر بقتل نفسه لأجل مصلحة ظهور الدين**[٤]، ولهذا جوّز **الأئمة الأربعة** أنْ يغمس المسلم في صف الكفار **وإنْ غلب على ظنه أنّهم يقتلونه**، إذا كان في ذلك مصلحة المسلمين **(...)**، فإذا كان الرجل **يفعل ما يعتقد أنّه يُقتَل به** لأجل مصلحة الجهاد مع أنّ قتله نفسه أعظم من قتله لغيره، **كان ما يفضي إلى قتل غيره لأجل مصلحة الدين التي لا تحصل إلاّ بذلك، ودفع ضرر العدو المفسد للدين والدنيا الذي لا يندفع إلاّ بذلك أولى**»[٥].

من خلال ما تقدم من عرض مختصر لأقوال العلماء أخلص إلى أنّ المغامرة بالنفس تكون استشهاداً وعملاً مشروعاً[٦] ومباركاً إنْ تحققت فيها عدد من الشروط والضوابط، وتكون غير ذلك إنْ تخلّفت تلك الشروط والضوابط أو بعضها:

---

(١) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص٣٦١.

(٢) **ابن العربي:** (٤٦٨-٥٤٣هـ)، هو محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الاشبيلي المالكي، أبو بكر ابن العربي، قاض من حفاظ الحديث، وبرع في الأدب وبلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين، وولي القضاء في إشبيلية، ومات بقرب فارس ودفن فيها، صنف كتباً في مختلف العلوم، فمن كتبه الأحوذي في شرح الترمذي، وغيرها كثير. (انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٦، ص٢٣٠).

(٣) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج١، ص١٦٦. وانظر: محمد طعمة القضاة، **المغامرة بالنفس في القتال وحكمها في الإسلام**، دار الفرقان، الأردن، ط٢، ١٤٢٢هـ، ص٣١.

(٤) لقد جاء الإشارة إلى ذلك في حديث مطوّل أخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: الزهد والرقائق، باب: قصة أصحاب الأخدود والساحر والراهب والغلام، ج٤، ص٢٢٩٩، رقم: ٣٠٠٥.

(٥) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج٣، ص٥٤٤. وانظر: عبد الله عبد الفتاح بركات، **إتحاف العباد بما تيسّر من فقه الجهاد**، ص٥١.

(٦) ذهب إلى القول بمشروعيّة العمليات الاستشهادية جمع غفير من العلماء المعاصرين، لاسيّما ما يُنفّذ منها في فلسطين المحتلة، وقد جاءت أقوالهم إما من خلال فتاوى خاصة وإما ضمن دراساتهم عن الجهاد والعنف، وأذكر منهم على سبيل المثال: أستاذنا الدكتور **محمد سعيد رمضان البوطي**، وأستاذنا الدكتور **وهبة الزحيلي**، والدكتور **يوسف القرضاوي**، والدكتور **علي محمد الصوّا**، والشيخ **متولي الشعراوي**، والدكتور **نواف تكروري**، **وعبد الله عبد الفتاح بركات**، والدكتور **أحمد عبد الكريم نجيب**، وغيرهم كثير. (للتوسع حول كل تلك الأقوال والفتاوى انظر: نواف هايل تكروري، **العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي**، ص١٠٢ وما بعدها. وعبد الله عبد الفتاح بركات، **إتحاف العباد بما تيسّر من فقه الجهاد**، ص١٣ وما بعدها. والدكتور أحمد عبد الكريم نجيب، **الدلائل الجليّة على**

أولاً: أنْ يكون ذلك بقصد إعزاز دين الله وإعلاء كلمته وأن تخلص النيّة لله ﷻ، ثم أنْ يقترن مع هذا المقصد الكلّي تحقيق النكاية بالعدوّ يقيناً أو أن يكون غالب الظن تحقيق ذلك، ومن صـــور النكاية تحقيق مصلحة للمسلمين أو تقويتهم وتشجيعهم على قتال العدوّ والمساهمة في هزيمتهم وتحقيق النصر عليهم، وفي هذه الحالة يصير أولئك الأشخاص الذين بذلوا أنفسهم وأقدموا على مثل تلـــك التضحية ممن تحقق فيهم قوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّـــةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْءانِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [سورة التوبة: ١١١].

ثانياً: ومن خلال استحضار الأدلة التي تدعوا إلى حماية النفس المسلمة وحرمتـــها وضـــرورة الحفاظ عليها، نعلم أنّ إباحة مثل تلك الأعمال هو حالة استثنائية دعت الحاجة والـــضرورة إليهـــا، وهذا يعني أنّ توفّر أيّ أدوات أخرى تُوْصِل إلى النتائج التي تتحقق بواسطة تلك الممارسات، يحـــتّم استخدام تلك الأدوات دون سواها، أمّا إنْ كانت هناك غايات وأهداف مشروعة لا يتم الوصـــول إليها إلاّ من خلال القيام بتلك الممارسات كأنْ تترجّح المصلحة فيها فعنده لا مانع منها.

ثالثاً: أنْ يراعي كل من يقدم على العمليّة الاستشهاديّة قواعد الجهاد وآداب القتال الإسلامي، وأنْ يلتزم بمحظورات الحرب ومحرّماتها، فلا يُقدم على تفجير نفسه وتنفيذ مهمّته بين من لا يُشك في إسلامهم، أو في بلد إسلاميّة أو حتى في بلد بينه وبين المسلمين عهد وأمان، وأنْ لا يتسبب في قتـــل من لا يجوز قتله من الأشخاص الأبرياء، وغير ذلك من الأحكام الأخرى.

وفي مقابل ذلك ينبغي الإشارة إلى أنّ كلّ ما سبق وذكرته من أحكام التترس وضابط التفريق بين المذنب والبريء تنطبق هنا في مسألة العمليات الاستشهاديّة، فكل من يقاتل من الأعداء ســـواء بشكل مباشر أو غير مباشر حقيقةً أو حكماً، هو مذنب لا ينطبق عليه وصف البريء ولا تـــشمله محظورات القتال والقتل، كما أنّ حُرمة المتترَّس بهم سواء أكانوا من المسلمين أم غـــير المـــسلمين، وحرمة الأشخاص الأبرياء المختلطين مع غير الأبرياء، تسقط إنْ تحققت حالة الـــضرورة وتـــوفّرت الشروط والأوصاف التي سبق ودرستها مفصّلاً فيما سبق، وباختصار كل ما سبق وذكرته من أحكام لها صلة بهذه المسألة تُطبَّق هنا[1].

أخيرا بقي التأكيد على أنّ كل مغامرة بالنفس بأي شكل من الأشكال سواء بحزام متفجّر أم بغيره، إنْ لم تتحقق فيها هذه الشروط هي أبعد ما تكون عن معاني الاستـــشهاد الـــسامية ودلالات

مشروعيّة العمليات الاستشهاديّة، ص٢٣ وما بعدها. والدكتور يوسف القرضاوي، **الإسلام والعنف: نظرات تأصيلية**، ص٣٣ ومـــا بعدها).

(١) انظر: ص٢٥٢.

الجهاد المشروع، وهي أشبه ما تكون بالممارَسات الإرهابيّة المحرَّمة، لاسيّما إن تحققت فيها معاني الإرهاب ودلالاته من الترويع العام، ونشر الذعر والخوف بين الآمنين، بهدف الوصول إلى غايات وأهداف غير مشروعة.

الخاتمة

((**قال المُزَني**: قرأت كتابَ الرِّسالة على الشافعي ثمانين مرّةً فما مِنْ مرّةً إلاّ وكنّا نَقِفُ على خطأ.
فقال الشافعي: هيهِ أبى الله أنْ يكون كتابٌ صحيحاً غيرَ كتَابِه))
(البخاري، كشف الأسرار، ج١، ص١٩)

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبتوفيقه يهتدي العبد لفعل الخيرات، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد ﷺ، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد...

أولاً: نتائج البحث

● يُستَخدم مفهوم الإرهاب بمضامين مختلفة ودلالات ملتبسة، يتحكم في ضبطها العديد من العوامل الثقافيّة والاجتماعيّة والدينيّة والسياسيّة، الأمر الذي يحول دون الوصول إلى اتفاق دولي حول مفهوم الإرهاب.

● يحظى البُعد النسبي والأسباب النفعيّة (البراغماتيّة)، موقع الصدارة بين جملة الأسباب التي كان لها الدور الأهم في فرض حالة من الضبابيّة والغموض حول مفهوم الإرهاب، وكذلك في إحاطته بدلالات غير منضبطة وقابلة للتوظيف والاستثمار السياسي والعسكري.

● هناك خطورة بالغة ناجمة عن الإصرار على إبقاء مفردة الإرهاب خارج نطاق التحديد والتعريف، ومن أكثر تجليّات تلك الخطورة محاولات تشويه المفاهيم والمصطلحات والخلط بينها، إضافة إلى الازدواجيّة في إطلاق الأحكام، فنتيجة لذلك التشويه والخلط أصبح مصطلح الإرهاب بصورته المتداولة مهيّأ لاستيعاب كل الممارسات الصادرة عن المنتسبين للإسلام، الجهاديّة منها وغير الجهاديّة.

● يُعدّ الزَّبِيْدي أول من أشار إلى الدلالة اللغويّة لمفردة الإرهاب، بما ينسجم ودلالة جذرها الثلاثي «رهب»، وبعد الرجوع إلى ما جاء عند الزَّبِيْدي وغيره من علماء اللغة يمكننا حصر الدلالة اللغويّة لمفردة الإرهاب: بالإخافة أو بالشيء الذي يمكن أن يولِّد في النفس شعوراً بالخوف والفزع، ويخلق حالة من الخشية والذُّعر، مع الانتباه إلى اختلاف طبيعة ومحل الخوف والفزع المذكورة.

● لم ترد مفردة الإرهاب بهذه الصيغة الاشتقاقيّة أو التركيبيّة في القرآن الكريم، ولكن هذا لا يعني أنّ القرآن الكريم قد خلا من كل الصيغ والاشتقاقات التي تعود في أصلها اللغوي إلى الجذر الثلاثي لكلمة الإرهاب، فنجد مثلاً قوله ﷻ: ﴿فَارْهَبُونِ﴾، و﴿رَهَباً﴾، و﴿اسْتَرْهَبُوهُمْ﴾، و﴿الرَّهْب﴾ و﴿رَهْبَةً﴾، وغير ذلك.

● إنّ من أكثر الاشتقاقات القرآنية خطورةً وصلة بموضوع الدراسة، ما جاء في «آية الإعداد» من سورة الأنفال، وتكمن خطورة ذلك الاشتقاق في دلالته التي قد يفهمها البعض بطريقة مختزلة وسطحيّة ليصل إلى نتيجة مفادها أنّ الإرهاب مشروع بل ربّما مفروض في نص القرآن الكريم، في حين أنّ التدبّر الدلالي للآية وربطها بالسياق العام الذي استُخْدِمت فيه مفردة ﴿تُرْهِبُونَ﴾ سيكشف أنّ النص القرآني هو أقرب ما يكون إلى الجانب اللغوي لمعنى الترهيب، وأنّه أبعد ما يكون عن الدلالة العرفيّة الشائعة لمفردة الإرهاب، وغاية ما في الأمر أنّ القرآن الكريم يتحدّث عمّا يمكن تسميته

بـ«الترهيب الوقائي»، ويقصد منه تخويف العدو وإرعابه من أجل ردعه عن الاعتداء، ويكون ذلك بالدعوة إلى التسلُّح وحيازة المعدات التي من شأنها تحقيق تلك الغاية، وهذا لا يعني أيّ ممارَسة فعليّة للقتل أو التخريب أو نشر الذعر وعدم الأمن، وأمّا الجانب التنفيذي والعملي في النص القرآني، فهو يقتصر على الإعداد والتجهيز العسكري الوقائي، وهذا الأمر تقرُّه كل الأعراف والقوانين الدولية، فضلاً عن الفطرة الإنسانية التي تؤكد على ضرورة دفع الاعتداء الحاصل من الآخرين، والاستعداد الدائم لأيّ اعتداء متوقَّع منهم.

- ورد في الأحاديث النبويّة الشريفة العديد من الاشتقاقات التي ترجع إلى الجذر اللغوي الخاص بمفردة الإرهاب، ولكن كل ما جاء منها لا يخرج عن الحقيقة اللغويّة التي تحملها تلك الاشتقاقات، وهي بهذا تختلف كليّاً عن الدلالة الشائعة لمفردة الإرهاب.

- خَلَتْ المدوَّنات الفقهيّة من أي تعريف محدّد ومنضبط لمفردة الإرهاب، إلاّ أنّها لم تخلُ من استعمال هذه المفردة في سياقات متعدّدة لعل أشهرها ما جاء في سياق الحديث عن أحكام الجهاد وأحكام قطّاع الطريق (الحرابة)، وبعد دراسة معظم تلك الاستعمالات وإنعام النظر فيها يؤكّد على انعدام أوجه التطابق أو التشابه بين ما ذُكِر عند الفقهاء وبين ما هو شائع في الأوساط السياسية والعرفيّة من دلالة تلك المفردة، ولهذا يمكن الجزم بأنّ الدلالة الفقهيّة لها لا تتعدّى بمجملها الدلالة اللغويّة للمفردة، وذلك في أبسط معاني التخويف، واستدعاء الخشية، أو الذُعر.

- بعد مراجعة موسّعة لمجمل ما جاء من تعريفات للإرهاب، سواء عند الكتّاب والفقهاء القانونيين وغير القانونيين، أو عند المنظّمات الدوليّة والأمميّة والحقوقيّة، أو ما جاء في التشريعات الرسميّة للدول، وبعد دراسة تلك التعريفات والإشارة إلى مواطن الخلل فيها خلصت إلى تعريف الإرهاب بأنّه «**خلق حالة عامّة من الرعب وعدم الأمن، من خلال ممارسات غير مشروعة للعنف بأنواعه وصوره المختلفة؛ لتحقيق أهداف مشروعة وغير مشروعة**».

- هناك حالة من الغموض الدلالي، والخلط المفاهيمي ـــ غير المتعمّد والمتعمد في بعض الأحيان ـــ بين مفهوم الإرهاب وغيره من المفاهيم الأخرى، كالعنف والحرب والعدوان والأصولية والتطرف والغلو وغير ذلك، وتزداد حالة الخلط والتشويه ظهوراً عندما يتعلق الأمر بمفهوم الجهاد القتالي، أو بمفهوم المقاومة المشروعة والكفاح المسلّح ـــ حسب التعبير القانوني ـــ، وأكثر ما يتجلّى ذلك إنْ تعلّق الأمر ببعض الحركات ذات الطابع الجماعي المنظَّم وخصوصاً المنتسبة للإسلام.

- تُثْبِت الدراسة التاريخية لمفردة الإرهاب أنّ الإرهاب ليس وليدَ هذا العصر فَحَسْب، وإنّما هو نتاج أزمنة متعاقبة وتراكمات مختلفة من الأحداث لها جذورها وبُعْدَها التاريخي الممتد عبر مراحل زمنيّة تشمل معظم الحضارات الإنسانيّة، ثم إنّ التطوّرات الدلاليّة والتاريخيّة التي تقلبت بها تلك المفردة تشير إلى أنّها مرّت بمراحل ثلاث، وما نشهده في واقعنا الحالي من انتشار للإرهاب هو آخر مرحلة

من تلك المراحل، ويمكن وصف هذه المرحلة بمرحلة «هوس الإرهاب» أو «شبح الإرهاب» أو «عصر الإرهاب»، وفي هذه المرحلة أصبحت مفردة الإرهاب مفعمة بدلالات التخريب والقتل ونشر الذُّعر والعنف غير المشروع وغير القانوني.

● المثير أنّ أول ظهور لمفردة الإرهاب بهذه الصيغة التركيبيّة وفي سياق استخدام العنف بين أطراف متنازعة كان يحمل دلالات إيجابيّة، وكان مقترناً بالدولة، وقد بدأ ذلك مع حكم اليعاقبة لفرنسا وفي الفترة التي قامت فيها الثورة الفرنسية.

● يمتاز الإرهاب بتعدد أنواعه وأنماطه، فينقسم من حيث الفاعل إلى إرهاب أفراد وإرهاب جماعات وإرهاب دولة، ويُعدّ الأخير من أخطر تلك الأنواع، كما ينقسم من حيث المكان إلى إرهاب خارجي وإرهاب داخلي، ومنه ما هو واقع في دار الإسلام ومنه ما هو في غيرها، وينقسم من حيث الغاية إلى إرهاب فكري، وإرهاب سياسي، وإرهاب عقائدي وإرهاب اقتصادي و...الخ، وأخيراً ينقسم من حيث الأشخاص الواقع عليهم (الضحية) إلى إرهاب المسلمين، وإرهاب غير المسلمين.

● هناك حالة من الضبابيّة والاشتباه لدى بعض المسلمين بخصوص موقف الشرع حيال فقه العنف وتصوّراته المرتبطة بماهيّة العنف واستخدامه، ومكان استخدامه، وكيفيّة استخدامه، وقد ترَتَّبَ على كلّ ذلك نتيجة منطقيّة مفادها خلق حالة من التذبذب والخلط ــ سواء على صعيد الممارَسة أم على الصعيد المفاهيمي ــ بين الممارَسات الجهاديّة والممارسات الإرهابيّة.

● إنّ لبيان الحقيقة الشرعيّة والرؤية الراجحة لطبيعة الجهاد القتالي الأثر الأكبر في التمييز بين الأعمال الجهاديّة والأعمال الإرهابيّة، فلا نقع كمسلمين بتنفيذ أعمال إرهابية مرفوضة، ونحن نظنّها أعمالاً جهادية مفروضة، كما أنّ استجلاء الإشكالات المحيطة بطبيعة الجهاد القتالي، سيساهم في فك الارتباط بين الإرهاب غير الإنساني، وبين مفهوم الجهاد الإسلامي، وسيحمينا من الوقوع في تجريم بعض الممارسات الجهاديّة وبعض الجماعات الإسلامية المجاهدة، من خلال وسمهم بالإرهابيين، أو وسم ممارساتهم الجهادية النبيلة والمشرِّفة بالإرهابيّة، وفي الوقت نفسه سيمكّننا من منع اختطاف مفهوم الجهاد من قبل بعض من يمارس القتل والتخريب والعدوان والإرهاب باسم الدين والجهاد.

● يرى عدد من الكتاب والعلماء المعاصرين أنّ هناك اختلاف بين أصحاب المذاهب الفقهيّة بخصوص علّة الجهاد القتالي، حيث ينسبون للجمهور القول بأنّ العلة هي الحربيّة أو رد الاعتداء أو...إلخ، في حين ينسبون للشافعيّة القول بأنّ العلّة هي الكفر، بيد أنّ التحقيق والبحث والتدقيق دفعاني إلى عدم التسليم بهذه النسبة، إذ تبيّن لي بعد مراجعة الكثير من العبارات الفقهيّة أنّ الفقهاء متفقين على القول بفرضيّة الجهاد القتالي حتى وإنْ لم يكن هناك اعتداء، أو وإنْ لم يتحقق وصف الحربيّة في غير المسلمين ــ بغض النظر عن الأسباب والظروف والسياقات التاريخيّة المرافقة لظهور

تلك الاجتهادات الفقهيّة، أو حتى رجحانها وانسجامها مع المنظور القرآني ــ وأمّا ما يُنسب إلى الفقهاء من الاختلاف السابق فهو صحيح غير أنّ مجاله ليس هو علّة الجهاد القتالي، وإنّما علّة قتل غير المسلم، وبين المسألتين فرق كبير عند الفقهاء، ولعل الخلط بين علّة القتل وعلّة القتال هي التي تسببت في عدم دقّة النقل عن الفقهاء.

● إنّ ما سبق من تحرِّي الدقة في البحث عن الأقوال الفقهيّة لا يعني أنّها هي الراجحة في المسألة؛ لأنّ الدراسة القرآنية لعلة الجهاد القتالي تُشير إلى أنّ ما جاء عن الفقهاء لا يمكن عزله عن سياقه التاريخي الخاص، وأنّ اجتهاداتهم تلك لا تعدوا أنْ تكون فتاوى لوقائع حال خاصّة لمجتمعهم، ولعل هذا الأمر يدع المجال مفتوحاً لتقديم العديد من التفسيرات التي توضّح ظروف الاجتهادات الفقهيّة تلك، كالقول بأنّ الحالة العامّة التي كانت تسود تلك الفترة هي حالة الاعتداء والاضطهاد الدائم والمستمر من غير المسلمين في حقّ المسلمين ورعاياهم، ولهذا وُجِدَت بعض الاجتهادات الفرديّة من غير المذاهب الأربعة ــ وإنْ كانت نادرة ــ تُؤكّد على عدم مشروعية الجهاد القتالي إلاّ في حال تحقق القتال والاعتداء من غير المسلمين.

● بعد الدراسة المفصّلة تبيّن أنّه لا نسخ بين آيات الجهاد القتالي، وأنّ دلالتها التشريعيّة متكاملة وغير متعارضة حتى يرد النسخ عليها، وقد خلصت بعد البحث إلى أنّ علّة الجهاد القتالي من منظور قرآني تتمحور حول أمرين:

الأول: إزالة الاعتداء.

الثاني: منع الإكراه والاضطهاد الديني.

وهذا يعني أنّ ما شُرِع الجهاد من أجله هو بعض التجلّيات البسيطة للإرهاب، وأمّا ما يُرَوَّج له في الإعلام وغيره من محاولات للربط أو الدمج بين الإرهاب والجهاد هو أمر لا ينقضي منه العجب، وهو أمر لا يمكن فهمه أو النظر إليه إلاً من منظار المؤامرة على الإسلام والمسلمين.

● لا يمكن الاستناد إلى الرؤية الفقهيّة الخاصّة بالمعمورة في مشروعيّة الأعمال الإرهابيّة، بل ولا حتى الجهاديّة لأنّ وجوب الجهاد القتالي مشروط بوجود أسبابه وبواعثه، وتلك الأسباب والبواعث هي المُشَرِّعة للجهاد القتالي وليس مجرّد التقسيم الجغرافي، بمعنى آخر لا يمكن أنْ يستفاد من الرؤية الفقهية لجغرافيا العالم في مشروعيّة أيٍّ من أعمال العنف، لأنّ التقسيم الجغرافي للعالم ليس له أي أثر تشريعي لذلك، وهو لا يعدوا أن يكون رسم لحدود الأراضي الإسلاميّة، ولمناطق نفوذها وسيادتها، وما يتبع ذلك من حماية لتلك الحدود والثغور، ناهيك عن أنّ التقسيم الجغرافي للعالم مسألة قابلة للاجتهاد والاختلاف، وبالتالي لا فرق بين أقسام المعمورة في حرمة ممارسة الأعمال الإرهابيّة.

● لحرمة الدم الإنساني أثر كبير في تحريم الأعمال الإرهابيّة، وللتفريق بينها وبين الأعمال الجهاديّة، إذ أنّ الأولى لا تميّز بين بريء ومذنب والكل فيها مهدور الدم ومباح القتل.

● إنّ الأعمال الإرهابيّة لا تراعي حفظ الأنفس المعصومة والآمنة وهي بهذا تتعارض مع مقاصد الشريعة؛ لأنّ المحافظة على النفس وحمايتها من أيّ اعتداء مقصد تسعى الشريعة إلى تحقيقه، وتكون المحافظة عليها ــ كمقصد ضروريّ ــ بأمرين: **أحدهما**: تأمين كلّ ما يُقيم أركانها ويثبّت قواعدها، وذلك مراعاةً لجانب الوجود، **والثاني**: متعلّق بما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقّع فيها، وذلك مراعاةً لجانب العدم، وهذا يعني أنّ هتك الدماء المصانة والآمنة وكثرة الهرج أو القتل وممارسة الأعمال المؤدّية إلى استهداف النفس الإنسانيّة المعصومة، كلها من الأعمال المخالفة لمقاصد الشريعة وهي من المفاسد التي ينبغي درؤُها وتعطيلها.

● حُرمة دم الإنسان المسلم مسلّمة لا تقبل التأويل، كما أنّ حرمة دم الإنسان غير المسلم سواء أكان ذمّيّاً أم معاهداً أم مستأمناً ثابتةٌ في نصوص الشريعة، وهي لا تقبل أيّ نقاش أو احتمال؛ لأنّ من أهم مقتضيات عقد الذّمة وعقد المعاهدة وعقد الاستئمان أن يتعهد الْمُبرِم لتلك العقود بتوفير الأمن، وتأمين حماية الأنفس والأرواح، ويتعهد بحقن الدماء وصيانتها من الهدر، وقد تقرّر لدى كلّ الفقهاء أنّ أهل الذمّة والمعاهدين والمستأمنين جميعهم معصوموا الدماء ولا يجوز الاعتداء عليهم أو إيذائهم، وأنّ قتالهم وقتلهم حرام بإجماع علماء الشريعة.

● إنْ ممارسة الاعتداء على الأصناف التي سبق ذكرها هو إرهاب محرّم، وما قد يدّعيه البعض من التشكيك في صحّة الأمان الممنوح لهم بسبب غياب السيادة الإسلاميّة عن معظم الدور (الدول) الإسلاميّة وانحسار الإلزام الرسمي عن تطبيق الأحكام الشرعيّة الإسلاميّة فيها، لا يمكن أنْ يصمد أمام سيل العبارات الفقهية الدّاعمة لصحّة الأمان وصحّة آثاره.

● تُعدّ مسألة قتل المسلمين حال اختلاطهم بمن يجوز قتلهم من غير المسلمين، أو أثناء التترس بهم من أخطر المسائل الواردة في سياق دراسة الأعمال الإرهابيّة؛ ومن أكثر المسائل الفقهيّة إشكاليّة، ويبدوا لي أنّ الراجح فيها هو عدم جواز رمي المسلمين المتترَّس بهم، أو المختلطين مع غيرهم من المحاربين الجائز قتلهم، إلاّ في حالة الضرورة القطعية الكليّة، وأنْ يكون هناك حالة التحام بين الجيشين بأن تكون الحرب قائمة فعلاً، ومعنى أنّها ضرورة؛ أي لا يحصل الوصول إلى المحاربين إلاّ بقتل الترس، بمعنى آخر أنّها تمحضت كوسيلة وحيدة لذلك، ومعنى كونها كليّة؛ أي أنّها عامّة وقاطعة في إفادتها لكل الأمة، بأنْ يتحقق في قتل الترس مصلحة كل المسلمين، كما لو أنّهم إنْ لم يفعلوا انهزم جمهور المسلمين، أو خيف من استئصال قاعدة الإسلام، وكافّة المسلمين، وعليه فإنّ أيّ تطبيق لمسألة التترُّس في وقتنا الرّاهن دون الالتفات لتلك الشروط والقيود، من تحقُّق الضرورة الكليّة والقطعيّة، ومن اشتراط حالة المصافّة، سيؤدي إلى مخالفة مقصود الشرع وارتكاب محظور منهيّ عنه، وبالتالي اعتبار ذلك العمل مندرج تحت الأعمال الإرهابيّة.

● إنّ لفقهاء الشريعة منهج خاص في التفريق بين المذنب والبريء (المدني والحربي بعرف القانون)، ويتلخّص ما ذهب إليه الفقهاء في أنّ «البريء» يشمل كلّ من لا يقاتل من رعايا الدولة غير المسلمة الواجب قتالها، وأمّا ما عدا ذلك فهو «مذنب»، ويشمل صدور القتال كمعيار في ثنائيّة المذنب والبريء كل مظاهر القتال الحقيقي أم الحكمي، المادي أم معنوي، أو حتى أي صورة من صور القتال والمساندة، وإنْ علمنا أنّ من أهمّ الأوصاف التي يقوم عليها الإرهاب القتل العشوائي دون تفريق بين مذنب وبريء تبيّن لنا حُرمَة الممارِسات الإرهابيّة وعدم مشروعيّتها.

● تشمل الدلالة القرآنيّة للإفساد في الأرض كلّ ممارسَةٍ تُهدّد نعمة الأمن والاستقرار، وتتعارض مع حقيقة الاستخلاف الإلهي للإنسان، كقتل الآمنين وسفك دمائهم، وانتهاك حُرماتهم، واستحلال أموالهم وممتلكاتهم، وهدم عامرهم، ونشر الرعب وعدم الأمن في سُبُلِ عيشهم، وكلّ ذلك ينطبق على الأعمال الإرهابيّة بمختلف أنواعها وأشكالها، بل ربّما كان الإفساد في الأرض يحمل دلالات أوسع وأعم من دلالة الإرهاب، وهذا يعني حُرمة أيّ ممارَسة من شأنها الإفساد في الأرض والاعتداء على حقوق وحياة الآخرين، أو من شأنها نشر الرعب العام بين الناس.

● إنّ الرجوع إلى الآية القرآنيّة التي اعتمد عليها فقهاء الشريعة في بناء رؤيتهم حول جريمة الحرابة، يؤكّد أنّ الدلالة التشريعيّة لآية الحرابة تَعُمُّ الكثير من الممارسات المؤدية إلى ترهيب الآمنين وسفك دمائهم واستحلال قتالهم وتهديد أمنهم واستقرارهم، وأمّا اقتصار بعض الفقهاء على صورة محدّدة من تلك الصور الكثيرة التي قد تشملها الآية، فإنّما مَرَدّه إلى عدم اشتهار باقي الصور عندهم، وفي هذا الإطار يمكن القول بأنّ دلالة الخطاب القرآني في آية الحرابة تشمل العديد من الأعمال الإرهابيّة المنتشرة في واقعنا المعاصر، وأنّ ما ذُكر من عقوبات رادعة في تلك الآية يُطبّق على مرتكبي الأعمال الإرهابيّة، ولكن لابدّ في هذا السياق من الانتباه إلى أمرين:

الأول: أنّ ما ذُكِر في هذه الآية من أحكام تشريعيّة، مترتّبٌ على كل محارِبٍ لله ورسوله ومُنفِّذٍ لمظاهر الإفساد والإرهاب ممن ينتسبون للإسلام ويدينون بمبادئه، وبالتالي وأنّ القول بعموم الآية لتشمل في دلالتها التشريعيّة المسلمين وغيرهم من الكافرين قول مرجوح.

الثاني: أنّ الدلالة التشريعيّة لآية الحرابة تعالج الممارسات الإرهابيّة الصادرة عن فرد واحد، أو عن عدد من الأفراد لهم صفة الجماعة المنظّمة، وعليه فإنّ إرهاب الدولة ــ كأحد أهم وأخطر أنواع الإرهاب ــ لا يمكن أنْ تشمله هذه الآية بدلالتها التشريعيّة.

● قد تأخذ جريمة البغي طابعاً إرهابيّاً فتتحول عندها لممارَسات إرهابيّة، وذلك عندما تستعير لنفسها أدوات وصفات الممارسات الإرهابيّة، والتي من أهمها خلق حالة من الرعب والذعر العام، من خلال القيام بممارسات من العنف غير المشروع، لتحقيق أهداف وغايات ما

● يجب على المسلمين أنْ يعملوا على تحقيق كلّ مظاهر الإعداد العسكري، وأنْ يسعوا لامتلاك أحدث الأسلحة والمعدّات القتاليّة لحماية أنفسهم من أي اعتداء متوقّع، وتشمل الدعوة إلى التسلح من منظور قرآني كل أصناف وأنواع الأسلحة المتطوّرة بما فيها أسلحة الدمار الشامل، وخصوصاً إنْ امتلكها غيرنا ممن يتوقّع اعتدائهم علينا، وإنْ حيازة وامتلاك أسلحة الدمار الشامل بمختلف أصنافها هي من متمّمات الجهاد القتالي وليست من الإرهاب المحرّم.

● الدعوة إلى امتلاك وإعداد أسلحة الدمار الشامل لا تعني بالضرورة مشروعيّة الاستخدام المطلق، وغير المنضبط (العشوائي) لتلك الأسلحة المعَدَّة، وهذا يعني أنّ لاستعمال تلك الأسلحة حكم شرعيّ ليس بالضرورة أنْ يكون موافقاً لحكم امتلاكها.

● هناك صعوبة بالغة في الاستفادة ممّا جاء عند الفقهاء من أحكام تتعلّق بحكم استعمال الأسلحة الشائعة عندهم، من أجل استنباط حكم استعمال ما شاع في زماننا من الأسلحة الشاملة في تدميرها، والفاتكة في تأثيرها على كل المظاهر الحياتيّة، وذلك لاختلاف المناط في كلٍّ منها، بمعنى آخر يستحيل القيام بأيّ مقايسة أصوليّة بين ما جاء عند الفقهاء من أسلحة هي أشبه بدمى الأطفال بالنسبة لما نشهده، وبين تلك الأسلحة التي تتمتّع بإمكانيّة إبادة النوع البشري من على وجه المعمورة.

● كل الأدلة تؤكّد على أنّ الأصل حرمة استعمال أسلحة الدمار الشامل، وأنّ استعمالها يتعارض مع المقاصد الكليّة للشريعة الإسلاميّة، وحتى في حالة المعاملة بالمثل هناك العديد من الضوابط والقيود التي من شأنها أنْ تفرض الكثير من علامات الاستفهام والانتظار قبل المجازفة في القول بإباحة استخدام مثل تلك الأسلحة، أو على أقل تقدير ــ في هذه الحالة ــ من شأنها أنْ تجعل من حكم استعمال تلك الأسلحة هي أقرب للحرمة منها للإباحة.

● الراجح في مسألة قتل الأسير كراهيّة القتل وعدم جعله حكماً من الأحكام الناجمة عن مجرّد الأسر؛ أي أنّ عقوبة القتل لم تُشرَع لمجرّد وصف الأسر، وإنّما شُرِعت بسبب وجود دواعٍ أخرى غير الأسر، هي التي أَمْلَتْ تنفيذ عقوبة القتل، كعلاج ضروري لحالات فرديّة خاصّة.

● كفلت الشريعة الإسلاميّة الحماية اللازمة للسفراء وأفراد التمثيل الدبلوماسي؛ وأمّنَتهم من أي اعتداء عليهم، سواء بالقتل أو الخطف أو المساس بشخصهم وكرامتهم الإنسانيّة، أو ما شابه ذلك من الاعتداءات، وهذا يعني أنّ ممارَسة الإرهاب عليهم، سواء بقتلهم، أو خطفهم، أو الاعتداء عليهم وإيذائهم، هو أمر محظور ومحرَّمٌ بعرف الشريعة الإسلاميّة وتعاليمها الدينيّة.

● حرصت الشريعة على حماية جثث القتلى من غير المسلمين، فحرّمت التمثيل بها أو تشويهها؛ لأنّ ذلك يتنافى وإنسانيّة الإنسان وكرامته.

● اتفق الفقهاء على أنّ الجاسوس الحربي إن ثبت تجسسه يقيناً فإنّه يُقتل ويحلّ دمه، وأما الجاسوس الذمي والمستأمَن والمسلم، فالراجح فيما يبدو لي أنْ يوكل أمر تقدير العقوبة التعزيريّة في حقّهم إلى إمام المسلمين وولي أمرهم، بأن يتصرف بما يراه تحقيقاً لمصلحة الإسلام والمسلمين وفي كل حادثة حسب الظروف المرافقة لها والمحيطة بها، على أن لا يحتكم في تقدير العقوبة إلى هواه وحظوظه الشخصيّة أو العاطفيّة، وللإمام أنْ يغلّظ العقوبة في حقّهم إلى أقسى أنواعها وهي القتل.

● إنّ المغامرة بالنفس تكون استشهاداً وعملاً مشروعاً ومباركاً إنْ تحققت فيها عدد من الشروط والضوابط، وتكون انتحاراً وإرهاباً محرّما إنْ تخلّفت تلك الشروط والضوابط أو بعضها.

ثانياً: التوصيات

لقد أصبحنا في زمن صار من الضروري فيه أنْ يتحرّك نُخب العالم الإسلامي ومرجعيّاته للبدء بمحاولات جادة تعمل على إعادة بناء الذّات، من أجل تجاوز واقع خطابنا الحالي؛ الذي بات بمترلة ردَّات فعل انفعاليّة ودفاعيّة غير قادرة على مسايرة الزمن المتغيّر وتحقيق النهوض الحضاري والإنساني المنشود من أمّة أُنيط بها دور رِساليّ مدعوم بخطاب عالميّ وشريعة خاتمة.

لذا يحسُن بنا ونحن نعيش في زمنٍ تفاقمت فيه أعمال العنف وسيطرت فيه ظاهرة الإرهاب، أنْ نبتعد عن الخطابات التنصليّة، وعن نداءات التزكية والتبرئة للذات، والإنحاء باللائمة على الآخرين بدلاً من القيام بمراجعات نقديّة جريئة وصريحة للذات.

إنّ أعمال الإرهاب التي باتت شبحاً يهدد الجميع فرضت على كلِّ أمّةٍ وحضارةٍ أنْ تَحسِم خياراتها تجاهها بصورة بعيدة عن الطهوريّة والضبابيّة، لقد صار الجميع معنيّا بدراسة ظاهرة الإرهاب وفهمها وتحليلها والوقاية منها وعلاجها، وفي هذا السياق كان لابدّ من تقديم بعض التوصيات التي يمكن أنْ تساهم ولو بجزءٍ بسط في تجاوز إشكاليّة كلّنا بحاجة إلى تقديم حلّ لها، خصوصاً وأننا كمسلمين أصبحنا الطرف الرئيس والأهم فيها إنْ بإرادتنا أو بدون إرادتنا:

● العمل على تقديم دراسة شرعيّة متخصّصة ومعمّقة تبيّن الأسباب الرابضة وراء ظهور هذه الظاهرة وانتشارها، وبالتالي تقديم وسائل الوقاية للعلاج منها، وتحديد موقف الشريعة الإسلاميّة من كلّ ذلك، لأنّ تبيُّن الأسباب يساعد على إمكانيّة الوقاية من الظاهرة المرضيّة قبل استحكامها وتحوّلها إلى مرض سرطانيّ يتجذّر بطريقة أخطبوطيّة يصعب استئصاله.

● الانتباه إلى عدم الخلط بين إدانة الإرهاب والإرهابيين، وبين الإبقاء الضروري على حق الجهاد (المقاومة المشروعة) ضد المعتدين والمحتلين لبعض البلاد الإسلامية.

● الدعوة ـــ وخصوصاً على الصعيد الإعلامي ـــ إلى تحرير المصطلحات وعدم التورّط باستخدام مفردات باتت تحمل دلالات عرفيّة ومفاهيميّة سلبيّة ومُجرَّمة من الناحية الشرعيّة والقانونيّة

والإنسانيّة، دون تبيين الموقف الشرعي أو الديني (الفقهي) منها، والاقتصار في هذا السياق على المفاهيم التي استعملها القرآن الكريم في توضيح حدود وطبيعة العلاقة مع غير المسلم، وذلك كمفردة «الجهاد الإسلامي» التي تعدّ من بدائع الدين الإسلامي ومن خصائصه دون غيره، وفي هذا السياق ينبغي علينا الحذر من استعمال بعض المفردات الشائعة التي تعود على التعاليم الإسلاميّة بالتشويه والإدانة، كـ«الإرهاب الإسلامي»، و«العنف الإسلامي»، و«الأصوليّة الإسلاميّة »، و«التطرّف الإسلامي»، وغيرها مما سيُفاجئنا به صراع المصطلحات والمفاهيم.

● تشجيع القيام بحملات إعلاميّة متخصصة وأكاديميّة لإجلاء الغبار عن صورة الإسلام النقيّة، كما رسمتها التعاليم القرآنيّة والسيرة النبويّة المطهّرة، ودعم تلك الحملات بكل الوسائل حتى تتمكن من القيام بدورها بشكل كامل وممنهج، ولتستطيع الوقوف في وجه الحملات الإعلاميّة العدائيّة، الساعية بكل إمكاناتها لإبراز الصورة النمطيّة عن الإسلام والمسلمين، والتي تُظهِر المسلم بصورة الإرهابي والمتطرف والدموي وآكل لحوم البشر.

● التأكيد على أهميّة استمرار الجامعات المتخصصة وغيرها من المؤسسات العلميّة في إقامة الملتقيات والندوات العلمية بصفة دورية لبحث هذه الظاهرة التي تهمّ المجتمعات الدولية والمحليّة.

● العمل على دعم تأليف بعض الكتب والبحوث العمليّة الدقيقة والمتخصصة لدراسة ظاهرة الإرهاب والتطرّف والعنف وترجمتها إلى مختلف اللغات العالميّة.

● أهميّة قيام عدد من العلماء الأجلاء والمتخصصين ببرامج فكرية تواصليّة مع شباب المسلمين، من خلال تكثيف اللقاءات الحواريّة والحلقات البحثيّة لاستجلاء موقف الشرع من العنف بشكل عام والإرهاب بشكل خاص.

ختاماً أرجو العليّ القدير أنْ أكون قد وُفِّقت في إتمام هذا البحث بالشكل الذي يُرضيه ﷻ عنّي، وأدعوه أنْ يجعله خالصاً لوجهه وفي سبيل خدمة ونصرة دينه، وإنْ أكن قد وفّقت بهذا فهو من فضله ومنّه عليّ، وإنْ تكن الأخرى فحسبي أنّي قد حاولت وبذلت الجهد والوقت الذي استطيع.

كتبه

ياسر لطفي العلي

حلب ـــ مدينة الباب

٢٦ / ربيع الثاني / ١٤٢٨



الفهارس العلميّة

١. فهرس الآيات القرآنيّة
٢. فهرس الأحاديث والآثار
٣. فهرس المصطلحات والمفاهيم
٤. فهرس الأعلام
٥. فهرس المصادر والمراجع
٦. فهرس المحتويات

١. فهرس الآيات القرآنيّة[١]

الآيـــــة	اسم السورة	رقم الآية	مكان الورود
	سورة البقرة		
﴿الَّذينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّه...﴾		٢٧	٢٤٠
﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَة إِنِّي ...﴾		٣٠	١١٤
﴿يَا بَني إِسْرائيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتيَ...﴾		٤٠	٣٠
﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ ...﴾		٤٩	١٣٩
﴿يَقُولا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ...﴾		١٠٢	٢٠٥
﴿وَدَّ كَثيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ...﴾		١٠٩	٢٠٧
﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ.......﴾		١٧٩	١٠٦
﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّه الَّذينَ ...﴾		١٩٠	٨٤
﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ...﴾		١٩١	٢٠٨
﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنةٌ...﴾		١٩٣	٢٠٨
﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ...﴾		١٩٤	٢٠٠
﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ...﴾		٢٠٤	٢٨١
﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ...﴾		٢٠٥	٢٨٢
﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ...﴾		٢٠٧	٣٧٦
﴿يَسْأَلونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ...﴾		٢١٧	١٧٥

(١) لقد تمّ ترتيب الآيات حسب الترتيب القرآني، وذلك من خلال الترتيب بين السور أولاً، ومن ثمّ الترتيب بين الآيات المتعدّدة في السورة الواحدة، والمنهج الذي اتبعته في ذكر الآيات هو ذكر الموضع الأول الذي ترد فيه الآية.

٢. فهرس الأحاديث والآثار[١]

طرف الحديث أو الأثر **مكان ورود التخريج**

---

[١] اعتمدت في ترتيب الأحاديث والآثار الترتيب الهجائي، مُسقِطاً أل التعريف إنْ وُجِدت، علماً أني لم أذكر في الفهرس بداية الحديث أو الأثر، وإنّما أوردت العبارة الأشهر منهما، والتي قد تكون مُقتَبسة من وسط أو من آخر كلٍّ من الحديث أو الأثر الوارد.

٣. فهرس المصطلحات والمفاهيم[١]

(١) اعتمدت في ترتيب المصطلحات والمفاهيم الترتيب الهجائي، مُسقطاً أل التعريف إنْ وُجدَت، ومنهجي في ذكر المصطلح هو أنّي أشير إلى أول موضع تذكر فيه دلالة المصطلح، باستثناء مفردة الإرهاب فإنّ موضع الإشارة هنا هو مكان التعريف المقترح.

٤. فهرس الأعلام[١]

(١) اعتمدت في ترتيب الأعلام الترتيب الهجائي، مُسقطاً أل التعريف إنْ وُجدَت.

٥. فهرس المصادر والمراجع[1]

القرآن الكريم

١ ـ كتب التفسير وعلوم القرآن

١ـــ أحمد بن علي الجصاص، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد قمحاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، ١٤٠٥هـ.

٢ـــ أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي النحاس، **الناسخ والمنسوخ**، تحقيق: محمد عبد السلام محمد، مكتبة الفلاح، الكويت، ط١، ١٤٠٨هـ.

٣ـــ إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: حسين بن إبراهيم زهران، دار الفكر، بيروت، دط، ١٤٠٨هـ.

٤ـــ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تقديم وتعليق: أستاذنا الدكتور مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط٤، ١٤٢٠هـ.

٥ـــ الحسين بن مسعود الفراء البغوي، **تفسير البغوي: المسمّى معالم التنزيل**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.

٦ـــ الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٦هـ.

٧ـــ سيد قطب، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط٧، ١٩٧٨م.

٨ـــ الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير: المعروف بتفسير ابن عاشور**، مؤسسة التاريخ، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.

٩ـــ عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، **نواسخ القرآن**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

١٠ـــ عبد الله بن أحمد النسفي، **مدارك التأويل وحقائق التنزيل**، تحقيق: مروان محمد الشعَّار، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.

١١ـــ عبد الله بن الحسين أبو البقاء العُكبري، **التبيان في إعراب القرآن**، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ.

---

[1] اعتمدت في الترتيب بين الكتب الترتيب الهجائي ولكن ضمن كلّ مجموعة بشكل مستقلّ عن المجموعة التي تليها، مُسقطاً أل التعريف من الجميع، ومُقدِّماً اسم المؤلف أو شهرته على اسم الكتاب.

١٢ــ عبد الله بن محمد الشيرازي البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل: المسمّى تفسير البيضاوي**، دار الرشيد، دمشق، ط١، ١٤١٢هـ.

١٣ــ عبد المتعال الجبري، **لا نسخ في القرآن لماذا..؟**، مكتبة وهبة، القاهرة، دط، ١٩٨٠م.

١٤ــ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البندري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.

١٥ــ علي بن أحمد الواحدي، **أسباب النزول**، دار الحديث، القاهرة، ط٤، ١٤١٩هـ.

١٦ــ عماد الدين الرشيد، **أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص**، دار الشهاب، دمشق، دط، ١٤٢٠هـ.

١٧ــ محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: محمد إبراهيم الحفناوي، دار الحديث، القاهرة، ط٢، ١٤١٦هـ.

١٨ــ محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، درا المعرفة، بيروت، دط، ١٣٩١هـ.

١٩ــ محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار الفكر، بيروت، دط، ١٤٠٨هـ.

٢٠ــ محمد بن عبد الله الاشبيلي المالكي أبو بكر ابن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، دت.

٢١ــ محمد بن علي الشوكاني، **فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، دار الكلم الطيب، دمشق، ط٢، ١٤١٩هـ.

٢٢ــ محمد بن عمر الرازي فخر الدين، **تفسير الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، تقديم: خليل محي الدين الميس، دار الفكر، بيروت، دط، ١٤١٥هـ.

٢٣ــ محمد بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل**، تحقيق: عادل أحمد عبد الجواد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.

٢٤ــ محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، دار الفكر، بيروت، دط، ١٤١٢هـ.

٢٥ــ محمود بن عبد الله الآلوسي شهاب الدين، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق: الدكتور السيد محمد السيد، وسيد إبراهيم عمران، دار الحديث، القاهرة، دط، ١٤٢٦هـ.

٢٦ــ مصطفى زيد، **النسخ في القرآن الكريم: دراسة تشريعية تاريخية نقدية**، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩١هـ.

٢٧ــ هبة الله بن سلامة بن نصر المقري، **الناسخ والمنسوخ**، تحقيق: محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

٢٨ــ هبة الله بن عبد الرحيم بن إبراهيم، **ناسخ القرآن ومنسوخه**، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ.

٢٩ــ وهبة الزحيلي، **التفسير المنير: في العقيدة والشريعة والمنهج**، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

٢ـ كتب الحديث النبوي وعلومه

٣٠ــ أحمد بن حجر العسقلاني، **تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير**، اعتنى به: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، دط، دت.

٣١ــ أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، دط، ١٤١٤هـ.

٣٢ــ أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.

٣٣ــ أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، **معرفة السنن والآثار**، تحقيق: الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، دار قتيبة، دمشق، ط١، ١٤١١هـ.

٣٤ــ أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.

٣٥ــ أحمد بن شعيب بن علي النسائي، **سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي**، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ.

٣٦ــ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار السلام، الرياض، ودار الفيحاء، دمشق، ط١، ١٤١٨هـ.

٣٧ــ إسماعيل بن محمد العجلوني، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

٣٨ــ تقي الدين ابن دقيق العيد، **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، دت.

٣٩ــ سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الأوسط**، تحقيق: عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، دط، ١٤١٥هـ.

٤٠ــ سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمد بن عبد المجيد السلفي، دار مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط٢، ١٤٠٤هـ.

٤١ــ سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود**، تحقيق: عبد القادر عبد الخير، وسيّد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، دط، ١٤٢٠هـ.

٤٢ــ عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٣٦٥هـ.

٤٣ــ عبد الله بن عبد الرحمن بن بهرام الدّارمي، **مسند الدّارمي: المعروف بسنن الدّارمي**، تحقيق: حسين الداراني، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

٤٤ــ عبد الله بن يوسف الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ.

٤٥ــ علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الفكر، بيروت، دط، ١٤١٢هـ.

٤٦ــ مالك بن أنس، **موطأ الإمام مالك برواية يحيى الليثي**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، دط، دت.

٤٧ـــ مجد الدين المبارك الجزري ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: محمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلاميّة، دم، ط١، ١٣٨٣هـ.

٤٨ـــ محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي، **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق: مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ.

٤٩ـــ محمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني، **سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام**، تحقيق: محمد عصام الدين أمين، دار صلاح الدين للتراث، دم، دط، دت.

٥٠ـــ محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، تحقيق: أستاذنا الدكتور مصطفى البغا، دار العلوم الإنسانيّة، دمشق، ط٢، ١٤١٣هـ.

٥١ـــ محمد بن حبان بن أحمد، **صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.

٥٢ـــ محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

٥٣ـــ محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

٥٤ـــ محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار**، دار الكلم الطيب، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.

٥٥ـــ محمد بن عيسى بن سورة، **سنن الترمذي**، تحقيق: مصطفى محمد حسين الذهبي، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ.

٥٦ـــ محمد بن ماجة القزويني، **سنن ابن ماجة بشرح الإمام السندي**، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.

٥٧ـــ محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، **تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي**، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت.

٥٨ـــ مسلم بن الحجاج القشيري النَّيْسَابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٤١٧هـ.

٥٩ـــ يحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم** (المسمّى: **المنهاج شرح الجامع الصحيح**)، تحقيق: أستاذنا الدكتور مصطفى ديب البغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق، ط١، ص١٤١٨هـ.

٣ ـ كتب العقيدة الإسلاميّة

٦٠ـــ أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط٢، ١٣٦٩هـ.

٦١ـــ طاهر بن محمد الإسفراييني، **التبصرة في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تحقيق: كمال الحوت، دار عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

٦٢ــ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلميّة، بيروت، دط، دت.

٦٣ــ محمد سعيد رمضان البوطي، **العقيدة الإسلاميّة والفكر المعاصر**، منشورات جامعة دمشق، ط٦، ١٤٢٠هـ.

٤ ـ كتب أصول الفقه ومقاصد الشريعة

٦٤ــ إبراهيم أنيس، **دلالة الألفاظ**، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط٤، ١٩٨٠م.

٦٥ــ إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، ١٤٢٢هـ.

٦٦ــ ابن النجار، **شرح الكوكب المنير** [المسمى: **بمختصر التحرير**]، تحقيق: الدكتور محمد الزحيلي، ونزيه حماد، دار الفكر، دمشق، دط، ١٤٠٢هـ.

٦٧ــ سعد الدين التفتازاني، **التلويح إلى كشف حقائق التنقيح**، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.

٦٨ــ سعد الدين مسعد هلالي، **المهارة الأصوليّة وأثرها في النضج والتجديد الفقهي**، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الكويت، ط١، ٢٠٠٤م.

٦٩ــ طه جابر العلواني، **مقاصد الشريعة**، دار الهادي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

٧٠ــ عبد السلام بن تيمية، وعبد الحليم بن تيمية، وأحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **المُسَوَّدَة**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المدني، القاهرة، دط، دت.

٧١ــ عبد العزيز بن أحمد البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤١٧هـ.

٧٢ــ علي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت.

٧٣ــ عمر بن صالح بن عمر، **مقاصد الشريعة عند الإمام العزّ بن عبد السلام**، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤٢٣هـ.

٧٤ــ محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

٧٥ــ محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق: محمد سعيد البدري، دار الفكر، بيروت، ط٧، ١٤١٧هـ.

٧٦ــ محمد بن عمر بن الحسين الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ.

٧٧ــ محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، دط، دت.

٧٨ــ محمد الحسن مصطفى البغا، **درء المفسدة في الشريعة الإسلاميّة: أصوله وضوابطه وتطبيقاته**، دار العلوم الإنسانيّة، دمشق، ط١، ١٤١٧هـ.

٧٩ــ محمد الخضري بك، **أصول الفقه**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٧، ١٤١٢هـ.

٨٠ـــ محمد سعيد رمضان البوطي، **أصول الفقه: مباحث الكتاب والسنة**، منشورات جامعة دمشق، دمـــشق، ط٦، ١٤٢٠هـ.

٨١ـــ محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفـــائس، الأردن، ط٢، ١٤٢١هـ.

٨٢ـــ محمد مصطفى الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ط٦، ١٤١٢هـ.

٥ـ كتب الفقه الإسلامي

أ. كتب المذهب الحنفي

٨٣ـــ زين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كتر الدقائق**، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٤١٣هـ.

٨٤ـــ عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، دار إحياء التراث العربي، بـــيروت، دط، دت.

٨٥ـــ عبد الغني الغنيمي الدمشقي، **اللباب في شرح الكتاب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، ١٤١٢هـ.

٨٦ـــ عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، **الاختيار لتعليل المختار**، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٣٩٥هـ.

٨٧ـــ عثمان بن علي الزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كتر الدقائق**، دار المعرفة، بيروت، ط٢، دت.

٨٨ـــ علاء الدين بن مسعود الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الـــشرائع**، مؤسسة التاريخ العربي، بـــيروت، ط٢، ١٤٢١هـ.

٨٩ـــ علاء الدين السمرقندي، **تحفة الفقهاء**، تحقيق: أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، ومحمد منتـــصر الكتـــاني، دار الفكر، دمشق، دط، دت.

٩٠ـــ علي بن أبي بكر المرغينَاني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، مكتبة زهران، القاهرة، دط، دت.

٩١ـــ علي بن الحسين بن محمد السغدي، **فتاوى السغدي**، تعليق: الدكتور عبد الجواد خلف، دار البيان، القـــاهرة، ط١، ١٤١٧هـ.

٩٢ـــ محمد أمين ابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، دار الفكـــر، بـــيروت، دط، ١٤١٢هـ.

٩٣ـــ محمد بن أبي سهل السرخسي، **المبسوط**، دار المعرفة، بيروت، دط، ١٤٠٦هـ.

٩٤ـــ محمد بن الحسن الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، إملاء: محمد بن أحمد السرخسي، دار الكتب العلميّـــة، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

٩٥ـــ محمد بن عبد الواحد السيواسي ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، دار إحياء التراث، بيروت، دط، دت.

٩٦ـــ محمد بن فرامرز بن علي، **الدرر الحكام شرح غرر الأحكام**، المطبعة الكاملية، دم، دط، ١٣٣٠هـ.

٩٧ـــ محمود بن أحمد العيني، **البناية في شرح الهداية**، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ.

٩٨ـــ نظام وجماعة من علماء الهند، **الفتاوى الهندية**، دار إحياء التراث، بيروت، ط٣، ١٤٠٠هـ.

٩٩ـــ يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، **الخراج**، تحقيق: محمود الباجي، دار سلامة، تونس، دط، دت.

ب. كتب المذهب المالكي

١٠٠ــ إبراهيم بن علي بن فرحون المالكي، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ.

١٠١ــ أحمد بن إدريس القرافي، **الذخيرة**، تحقيق: محمد بوخُبزَة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

١٠٢ــ أحمد بن غنيم بن سالم النفراويّ المالكي، **الفواكه الدواني: شرح لرسالة ابن أبي زيد القيرواني**، المكتبة الثقافيّة، بيروت، دط، دت.

١٠٣ــ أحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك: على الشرح الصغير**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

١٠٤ــ صالح عبد السميع الآبي الأزهري، **جواهر الإكليل شرح مختصر العلاّمة الشيخ خليل**، المكتبة العصريّة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

١٠٥ــ عبد الله بن الحسين بن الحسن بن الجلاب، **التفريع**، تحقيق: حسين بن سالم الدَّهمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

١٠٦ــ مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، برواية سحنون، تحقيق: أحمد عبد السلام، الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

١٠٧ــ محمد بن أحمد بن جُزيّ الكلبي، **القوانين الفقهية**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠٩هـ.

١٠٨ــ محمد بن أحمد بن رشد القرطبي أبو الوليد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الفكر، بيروت، دط، ١٤١٥هـ.

١٠٩ــ محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، **المقدمات الممهدات**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

١١٠ــ محمد بن أحمد الرملي الأنصاري، **غاية البيان شرح زبد ابن رسلان**، دار المعرفة بيروت، دط، دت.

١١١ــ محمد بن عبد الله بن علي الخرشي، **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، دار الفكر، دم، دط، دت.

١١٢ــ محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي الحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل** [ومعه: **التاج والإكليل لمختصر خليل**، للمواق]، دار عالم الكتب، السعودية، طبعة خاصة، ١٤٢٣هـ.

١١٣ــ محمد عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.

١١٤ــ محمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل**، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

١١٥ــ يوسف بن عبد الله النمري القرطبي، **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

ج. كتب المذهب الشافعي

١١٦ــ إبراهيم البيجوري، **حاشية البيجوري على شرح ابن القاسم على متن أبي شجاع**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

١١٧ــ إبراهيم الفيروز أبادي الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، تحقيق: الدكتور محمد الزحيلي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٧هـ.

١١٨ــ أحمد شهاب الدين ابن حجر، **الفتاوى الفقهيّة الكبرى** [ومعه: **فتاوى الرملي**،لمحمد بن أحمد الرملي]، المكتبة الإسلامية، تركيا، دط، دت.

١١٩ــ إسماعيل المزني، **مختصر المزني**، دار المعرفة، بيروت، دط، دت.

١٢٠ــ بدر الدين ابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، مطابع الباكير، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بقطر، ط١، ١٤٠٥هـ.

١٢١ــ البكر بن السيد محمد شطا الدمياطي، **إعانة الطالبين: على حلّ ألفاظ فتح المعين**، للدمياطي، [ومعه: **فتح المعين**، لعبد العزيز المليباري]، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

١٢٢ــ زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، **فتح الوهاب**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

١٢٣ــ سليمان البجيرمي، **حاشية البجيرمي على الخطيب**، دار المعرفة، بيروت، دط، ١٣٩٨هـ.

١٢٤ــ سليمان البجيرمي، **حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب**، المكتبة الإسلامية، تركيا، دط، دت.

١٢٥ــ سليمان الجمل، **حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، دت.

١٢٦ــ عبد الحميد الشرواني، **حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج بشرح المنهاج** [لابن حجر الهيتمي]، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.

١٢٧ــ عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الرافعي، **العزيز شرح الوجيز**، تحقيق: علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

١٢٨ــ علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة**، تحقيق: نبيل عبد الرحمن حيّاوي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، دط، دت.

١٢٩ــ علي بن محمد الماوردي، **الحاوي الكبير**، تحقيق: محمد علي معوض، وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

١٣٠ــ محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.

١٣١ــ محمد بن إدريس الشافعي، **الأم**، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.

١٣٢ــ محمد بن شهاب الدين الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، المكتبة الإسلاميّة، دم، دط، دت.

١٣٣ــ محمد بن محمد الغزالي، **الوسيط في المذهب**، تحقيق: محمد تامر، دار السلام، مصر، ط١، ١٤١٧هـ.

١٣٤ــ محمد الخطيب الشربيني، **الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع**، دار الجيل، بيروت، دط، دت.

١٣٥ــ نجيب المطيعي، **تكملة المجموع شرح المهذب**، مكتبة الرشاد، جدّة، دط، دت.

١٣٦ــ يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، تحقيق: قاسم النوري، دار المنهاج، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

١٣٧ــ يحيى بن شرف النووي أبو زكريا، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.

١٣٨ــ يحيى بن شرف النووي، **منهاج الطالبين**، تحقيق: أحمد بن عبد العزيز الحداد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

د. كتب المذهب الحنبلي

١٣٩ــ إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، **منار السبيل في شرح الدليل**، تحقيق: محمد عيد العباسي، مكتبة المعارف للنشر، الرياض، ط١، ١٤١٧هـ.

١٤٠ــ إبراهيم بن مفلح (ت٨٨٤)، **المبدع شرح المقنع**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

١٤١ــ ابن رجب الحنبلي، **الاستخراج لأحكام الخراج**، دار المعرفة، بيروت، دط، ١٩٧٩م.

١٤٢ــ ابن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، دار العلم للملاين، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ.

١٤٣ــ ابن مفلح، **الآداب الشرعية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١٨هـ.

١٤٤ــ أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، دار الكتب العلميّة، بيروت، دط، ١٤٠٣هـ.

١٤٥ــ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **رسالة القتال**، مطبوعة ضمن: **مجموعة رسائل**، مطبعة السنة المحمدية، دم، ١٣٦٨هـ.

١٤٦ــ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة**، دار المعرفة، بيروت، دط، دت.

١٤٧ــ أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة، **شرح العمدة**، تحقيق: سعود صالح العطيشان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤١٣هـ.

١٤٨ــ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٣٨٦هـ.

١٤٩ــ الحسن بن أحمد بن عبد الله بن البنّا، **المقنع في شرح مختصر الخرقي**، مكتبة الرشد، الرياض، ط٢، ١٤١٥هـ.

١٥٠ــ عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، **العدة شرح العمدة: في فقه إمام السنّة أحمد بن حنبل**، شركة الرياض للنشر والتوزيع، دم، ط١، ١٤٢١هـ.

١٥١ــ عبد الرحمن السعدي، **الفتاوى السعدية**، المؤسسة السعدية، الرياض، دط، دت.

١٥٢ــ عبد الله بن أحمد بن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: سعيد محمد اللحام، وسليم يوسف، دار الفكر، بيروت، دط، ١٤١٤هـ.

١٥٣ــ عبد الله بن أحمد بن قدامة، **المغني** [ومعه: **الشرح الكبير**]، تحقيق: محمد شرف الدين خطاب، والسيد محمد السيد، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ.

١٥٤ــ علي بن سليمان المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٣٣٧هـ.

١٥٥ــ عمر بن الحسين الخرقي، **مختصر الخرقي**، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ.

١٥٦ــ مجد الدين أبي البركات، **المحرر في الفقه**، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، دت.

١٥٧ــ محمد بن أبي الفتح البعلي، **المطلع على أبواب المقنع**، المكتب الإسلامي، بيروت، دط، ١٤٠١هـ.

١٥٨ــ محمد بن عبد الله الزركشي، **شرح الزركشي على مختصر الخرقي**، تحقيق: عبد الله الجبرين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤١٣هـ.

١٥٩ـــ محمد بن مفلح (ت٧٦٣)، **الفروع**، **راجعه**: عبد الستار فراج، عالم الكتب، بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ.
١٦٠ـــ مصطفى بن سعيد الرحيباني، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، المكتب الإسلامي، بيروت، دط، دت.
١٦١ـــ منصور بن يونس إدريس البهوتي، **الروض المربع**، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، دط، ١٣٩٠هـ.
١٦٢ـــ منصور بن يونس إدريس البهوتي، **شرح منتهى الإرادات، المسمى بدقائق أولي النهى لشرح المنتهى**، تحقيق: الدكتور عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.
١٦٣ـــ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، تحقيق: محمد الضِنّاوي، دار عالم الكتب بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

هـ. كتب المذاهب الأخرى

١٦٤ـــ أحمد بن قاسم العنسي الصنعاني، **التاج المذهب لأحكام المذهب: شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار**، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، دط، ١٤١٤هـ.
١٦٥ـــ أحمد بن يحيى المرتضى، **البحر الذخار**، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ط١، ١٣٦٦هـ.
١٦٦ـــ علي بن أحمد بن حزم، **المحلّى**، دار الجيل، بيروت، دط، دت.
١٦٧ـــ محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

ز. كتب القواعد الفقهيّة

١٦٨ـــ أحمد حجي الكردي، **المدخل الفقهي**، منشورات جامعة دمشق، دمشق، دط، ١٤١٧هـ.
١٦٩ـــ زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم، **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.
١٧٠ـــ سليم رستم باز اللبناني، **شرح المجلة**، دد، دم، ط٣، ١٤٠٦هـ.
١٧١ـــ عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، **القواعد في الفقه الإسلامي**، مكتبة الخانجي، مصر، ط١، ١٣٥٢هـ.

٦ـ كتب السيرة والتاريخ

١٧٢ـــ ابن حزم، **جوامع السيرة**، تحقيق: إحسان عباس، دار المعارف، مصر، ط١، دت.
١٧٣ـــ ابن هشام، **السيرة النبويّة**، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، دار الجيل، بيروت، طبعة جديدة، ١٩٧٥م.
١٧٤ـــ إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
١٧٥ـــ إسماعيل بن عمر بن كثير، **السيرة النبويّة**، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت، دط، ١٣٩٦هـ.
١٧٦ـــ عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، دار صادر، بيروت، ط١، ١٣٥٨هـ.

١٧٧ــ محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك: المعروف بتاريخ الطبري**، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، دط، دت.

١٧٨ــ محمد سعيد رمضان البوطي، **فقه السيرة النبويّة**، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ط٦، ١٤١٣هـ.

١٧٩ــ ول ديورانت، **قصّة الحضارة**، ترجمة: محمد بدران، المنظمة العربية للثقافة والعلوم، تونس، دار الجيل، بيروت، دط، دت.

٧ـ كتب التراجم والرجال

١٨٠ــ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

١٨١ــ خير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٠، ١٩٩٢م.

١٨٢ــ عبد الحي اللكنوي، **الفوائد البهية**، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

١٨٣ــ عبد القادر أبي الوفاء، **الجواهر المضيئة**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ.

١٨٤ــ محمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ.

١٨٥ــ محي الدين بن شرف النووي، **تهذيب الأسماء واللغات**، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت.

٨ـ المعاجم

١٨٦ــ إبراهيم فتحي، **معجم المصطلحات الأدبية**، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، تونس، ط١، ١٩٨٦م.

١٨٧ــ أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دط، ١٣٩٩هـ.

١٨٨ــ أحمد بن محمد الفيّومي، **المصباح المنير**، مكتبة البنان، بيروت، دط، ١٩٨٧م.

١٨٩ــ إسماعيل بن حمّاد الجوهري، **الصحاح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٩٠م.

١٩٠ــ إسماعيل بن عباد، **المحيط في اللغة**، تحقيق: محمد حسن آل الشيخ، دار عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

١٩١ــ جبران مسعود، **الرائد: معجم لغوي عصري**، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٨١م.

١٩٢ــ الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، تحقيق: إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، دم، دط، دت.

١٩٣ــ عبد المنعم الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٠م.

١٩٤ــ لويس معلوف، **المنجد في اللغة العربية المعاصرة**، دار المشرق، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

١٩٥ــ مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، القاهرة، ط٢، ١٩٧٢م.

١٩٦ــ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، **مختار الصحاح**، مكتبة النوري، دمشق، دط، دت.

١٩٧ــ محمد بن أحمد الأزهري، **تهذيب اللغة**، تحقيق: عبد المنعم خفاجي، ومحمود فرج العقدة، الدار المصريّة للتأليف والطباعة والترجمة، مصر، دط، دت.

١٩٨ــ محمد بن علي بن منظور، **لسان العرب**، تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.

١٩٩ــ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٦، ١٤١٩هـ.

٢٠٠ــ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: علي هلالي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، دط، ١٣٨٦هـ.

٢٠١ــ مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار الثقافة الجديدة، دم، ط٣، ١٩٧٩م.

٢٠٢ــ ناصر الدين المطرّزي، **المغرب في ترتيب المعرب**، تحقيق: محمود فاخوري، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.

٢٠٣ــ نجم الدين النسفي، **طلبة الطلبة: في الاصطلاحات الفقهيّة**، مكتبة المثنى، بغداد، دط، ١٣١١هـ.

٢٠٤ــ يحيى بن شرف النووي، **تحرير ألفاظ التنبيه**، تحقيق: عبد الغني الدقر، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٨ه.

٩ ـ كتب القانون

٢٠٥ــ أحمد سويدان، **الإرهاب الدولي: في ظل المتغيرات الدوليّة**، منشورات الحلبي الحقوقيّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.

٢٠٦ــ أسامة محمد بدر، **مواجهة الإرهاب: دراسة في التشريع المصري المقارن**، دم، دط، ٢٠٠٠م.

٢٠٧ــ إسماعيل غزال، **الإرهاب والقانون الدولي**، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.

٢٠٨ــ ثامر إبراهيم الجهماني، **مفهوم الإرهاب في القانون الدولي: دراسة قانونيّة ناقدة**، دار حوران للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ١٩٩٨م.

٢٠٩ــ جعفر عبد السلام علي، **القانون الدولي لحقوق الإنسان: دراسات في القانون الدولي والشريعة الإسلاميّة**، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ.

٢١٠ــ حامد سلطان، **القانون الدولي العام في وقت السلم**، دار النهضة العربية، القاهرة، دط، ١٩٦٢م.

٢١١ــ صلاح الدين عامر، **المقاومة الشعبيّة المسلّحة في القانون الدولي العام**، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٧م.

٢١٢ــ عبد الرحمن حسين علاّم، **المسؤوليّة الجنائيّة في نطاق القانون الدولي الجنائي**، دار نهضة الشرق، دم، دط، ١٩٨٨م.

٢١٣ــ عبد العزيز سرحان، **مبادئ القانون الدولي العام**، دار النهضة، القاهرة، دط، ١٩٨٠م.

٢١٤ــ عبد العزيز مخيمر عبد الهادي، **الإرهاب الدولي: مع دراسة للاتفاقيات الدولية والقرارات الصادرة عن المنظمات الدولية**، دار النهضة العربية، القاهرة، دط، ١٩٨٦م.

٢١٥ــ عبد الله سليمان، **المقدمات الأساسيّة في القانون الدولي الجنائي**، ديوان المطبوعات الجزائريّة، الجزائر، دط، ١٩٩٢م.

٢١٦ــ عصام رمضان، **الأبعاد القانونيّة للإرهاب الدولي**، مجلّة السياسة الدوليّة، عدد٨٥، يوليو/تموز، ١٩٨٦م.

٢١٧ــ **قانون العقوبات السوري**، الصادر بالمرسوم التشريعي رقم: ١٤٨، تاريخ: ٢٢ حزيران ١٩٤٩، منشورات دار اليقظة، دمشق، دط، دت.

٢١٨ــ كمال حمّاد، **الإرهاب والمقاومة في ضوء القانون الدولي العام**، مجد للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٢م.

٢١٩ــ محمد طلعت الغنيمي، **الوسيط في قانون السلام: القانون الدولي العام أو قانون الأمم زمن السلم**، دار المعارف، الإسكندرية، دط، ١٩٩٣م.

٢٢٠ــ محمد عبد المنعم عبد الخالق، **الجرائم الدوليّة: دراسة تأصيليّة للجرائم ضدّ الإنسانيّة والسلام وجرائم الحرب**، دار النهضة العربيّة، القاهرة، ط١، ١٩٨٩م.

٢٢١ــ محمد عزيز شكري، **الإرهاب الدولي دراسة قانونيّة ناقدة**، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

٢٢٢ــ محمد عزيز شكري، **مدخل إلى القانون الدولي العام**، مطبعة الداودي، جامعة دمشق، ١٩٨١م.

٢٢٣ــ محمد عزيز شكري، وأمل يازجي، **الإرهاب الدولي والنظام العالمي الراهن**، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٣هـ.

٢٢٤ــ محمد مؤنس محب الدين، **الإرهاب في القانون الجنائي على المستويين الوطني والدولي**، مكتبة الأنجلو المصريّة، مصر، دط، دت.

٢٢٥ــ محمود زكي شمس، وعمر الشامي، **الإرهاب الدولي وزيف أمريكا وإسرائيل: في ظل قانون العقوبات والقانون الدولي العام**، مطبعة الداودي، دمشق، ط١، ١٤٢٤هـ.

٢٢٦ــ محمود نجيب حسني، **شرح قانون العقوبات: القسم العام**، القاهرة، ط٤، ١٩٧٧م.

٢٢٧ــ مدحت رمضان، **جرائم الإرهاب في ضوء الأحكام الموضوعيّة الإجرائيّة للقانون الجنائي الدولي الخاص**، دار النهضة العربيّة، مصر، دط، ١٩٩٥م.

٢٢٨ــ نبيل أحمد حلمي، **الإرهاب الدولي: وفقاً لقواعد القانون الدولي العام**، دار النهضة العربيّة، القاهرة، دط، ١٩٨٨م.

٢٢٩ــ نزيه نعيم شلال، **الإرهاب الدولي والعدالة الجنائيّة**، منشورات الحلبي الحقوقيّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.

٢٣٠ــ نور الدين هنداوي، **السياسة الجنائيّة للمشرّع المصري في مواجهة جرائم الإرهاب**، دار النهضة العربية، القاهرة، دط، ١٩٨٣م.

١٠ـ كتب متنوّعة

٢٣١ــ إبراهيم حسين العسل، **الجهاد الإسلامي: أحكام وتطبيقات**، دار بيروت المحروسة، بيروت، دط، ١٩٩١م.

٢٣٢ــ إبراهيم عبد الله المرزوقي، **حقوق الإنسان في الإسلام**، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط١، ١٩٩٧م.

٢٣٣ــ إبراهيم مدكور، والدكتور عدنان الخطيب، **حقوق الإنسان في الإسلام: أول تقنين لمبادئ الشريعة الإسلاميّة فيما يتعلّق بحقوق الإنسان**، دار طلاس، دمشق، ط١، ١٤١٢هـ.

٢٣٤ــ إبراهيم نافع، **كابوس الإرهاب وسقوط الأقنعة**، دار الأهرام، القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ.

٢٣٥ــ ابن قيم الجوزيّة، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلاميّة، الكويت، ط١٤، ١٤٠٧هـ.

٢٣٦ــ أبو بكر محمد إسماعيل ميقا، **مبادئ الإسلام ومنهجه في قضايا السلم والحرب والعلاقات الدولية والإنسانية**، مكتبة التوبة، الرياض، ط١، ١٤٠٧هـ.

٢٣٧ــ أبو زهرة، **نظرية الحرب في الإسلام**، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٤٢٥هـ.

٢٣٨ــ أبو سعيد الخادمي، **بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمديّة**، مطابع مصطفى البابي الحلبي، مصر، دط، ١٣٤٨هـ.

٢٣٩ــ إحسان الهندي، **أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام**، دار النمير، دمشق، ط١، ١٤١٣هـ.

٢٤٠ــ إحسان الهندي، **الإسلام والقانون الدولي**، دار طلاس، دمشق، دط، ١٩٧٩هـ.

٢٤١ــ أحمد بن حجر الهيتمي، **الزواجر عن اقتراف الكبائر**، المكتبة العصريّة، بيروت، ط٢، ١٤٢٠هـ.

٢٤٢ــ أحمد بن محمد الميداني النيسابوري، **مجمع الأمثال**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، دط، دت.

٢٤٣ــ أحمد التل، **الإرهاب في العالمين العربي والإسلامي**، دار عمان، ١٩٩٨م.

٢٤٤ــ أحمد جلال عز الدين، **الإرهاب والعنف السياسي**، سلسلة كتاب الحرية، عن دار الحرية، العدد العاشر، رجب، ط١، ١٤٠٦هـ.

٢٤٥ــ أحمد جلال عز الدين، **مكافحة الإرهاب**، دار الشعب، القاهرة، دط، ١٤٠٧هـ.

٢٤٦ــ أحمد الرشيدي، وعدنان السيد حسن، **حقوق الإنسان في الوطن العربي**، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٣هـ.

٢٤٧ــ أحمد سالم محمد باعمر، **الدبلوماسيّة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي: دراسة مقارنة**، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ١٤١٢هـ.

٢٤٨ــ أحمد عبد الكريم نجيب، **الدلائل الجليّة على مشروعيّة العمليات الاستشهاديّة**، دد، دم، ط١، ١٤٢٦هـ.

٢٤٩ــ أحمد علي الإمام، **نظرات معاصرة في فقه الجهاد**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.

٢٥٠ــ أحمد غنيم، **الجهاد الإسلامي: دراسة علمية في نصوص القرآن وصحاح الحديث ووثائق التاريخ**، دار الإنسان، القاهرة، دط، ١٣٩٤هـ.

٢٥١ــ أحمد محمد رفعت، وصالح بكر الطيار، **الإرهاب الدولي**، مركز الدراسات العربي الأوربي، باريس، دط، ١٩٩٨م.

٢٥٢ــ أحمد محمود الأحمد، **ما هي علاقة الأمة المسلمة بالأمم الأخرى**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٣٩٨هـ.

٢٥٣ــ أحمد نار، **القتال في الإسلام**، المكتبة الإسلامية، حمص، ط٢، ١٣٨٨هـ.

٢٥٤ــ أحمد يسرى، **حقوق الإنسان وأسباب العنف في المجتمع الإسلامي في ضوء تعاليم الشريعة**، منشأة المعارف، الإسكندرية، دط، ١٩٩٣م.

٢٥٥ــ أدونيس العكرة، **الإرهاب السياسي: بحثٌ في أصول الظاهرة وأبعادها الإنسانيّة**، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م.

٢٥٦ــ إريك موريس وآلان هو، **الإرهاب التهديد والرد عليه**، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، ١٩٩٠م.

٢٥٧ــ أسعد السحمراني، **التطرف والمتطرفون**، دار النفائس، بيروت، دط، ١٩٩٩م.

٢٥٨ــ أسعد السحمراني، **لا للإرهاب نعم للجهاد**، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.

٢٥٩ــ إمام حسانين خليل، **الإرهاب وحروب التحرير الوطنية**، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.

٢٦٠ــ أندراوس بشته، وطاهر محمود، **التزمت والعنف: مظاهرهما أسبابهما مداخل إلى الحلول الممكنة**، المكتبة البولسيّة، البنان، ط١، ٢٠٠٤م.

٢٦١ــ أندري غراتشوف، **أخطبوط الإرهاب**، ترجمة: دار التقدم، دار التقدم، موسكو، دط، ١٩٨٩م.

٢٦٢ــ أنور محمد، **الإسلام والمسيحيّة في مواجهة التطرف والإرهاب**، دار آية أم للنشر، دم، دط، دت.

٢٦٣ــ إياد هلال، **المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية**، دار النهضة الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

٢٦٤ــ باربرا ويتمر، **الأنماط الثقافيّة للعنف**، ترجمة: الدكتور ممدوح يوسف عمران، كتاب عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شهر صفر، ١٤٢٨ه، العدد رقم: ٣٣٧.

٢٦٥ــ بدران أبو العينين بدران، **العلاقات الاجتماعيّة بين المسلمين وغير المسلمين في الشريعة الإسلامية واليهودية والمسيحية والقانون**، دار النهضة العربية، بيروت، دط، ١٤٠٤هـ.

٢٦٦ــ برنارد لويس، **الإسلام وأزمة العصر: حرب مقدَّسة وإرهاب غير مقدَّس**، ترجمة: أحمد هيكل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.

٢٦٧ــ برنارد لويس، **الحشاشون**، ترجمة: محمد موسى، دار المشرق العربي الكبير، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ.

٢٦٨ــ بنيامين نيتانياهو، **محاربة الإرهاب**، ترجمة: عمر السيد، وأيمن حامد، دار النهار، مصر، ط١، ١٩٩٦م.

٢٦٩ــ بولس حنا مسعد، **همجيّة التعاليم الصهيونيّة**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٦٩م.

٢٧٠ــ توفيق محمد سبع، **المجاهدون في الله**، سلسلة البحوث الإسلامية لمجمع البحوث، مطبعة الأزهر، مصر، ط٢، ١٣٩١هـ.

٢٧١ــ تيسير خميس العمر، **حرية الاعتقاد في ظل الإسلام**، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤١٩هـ.

٢٧٢ــ تيسير خميس العمر، **العنف والحرب والجهاد**، دار الآفاق والأنفس، دمشق، ط١، ١٤١٦هـ.

٢٧٣ــ جاك دريدا، **ما الذي حدث في ١١ سبتمبر؟**، ترجمة صفاء فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.

٢٧٤ــ جلال العالم، **قادة الغرب يقولون: دمروا الإسلام وأبيدوا أهله**، مطابع دار الأمل، بيروت، ط٢، ١٣٩٥هـ.

٢٧٥ــ جلال عبد الفتاح، **أسلحة الدمار الشامل: الكيميائية والبايولوجية والنووية**، المكتب العربي للمعارف، مصر، دط، دت.

٢٧٦ــ جمال بركات، **الدبلوماسيّة: ماضيها وحاضرها ومستقبلها**، دد، الرياض، دط، ١٩٨٥م.

٢٧٧ــ جمال الدين الرمادي، **الأمن والسلام في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، دط، ١٩٦٣م.

٢٧٨ــ جمعة أمين عبد العزيز، **الفريضة المفترى عليها: الجهاد في سبيل الله**، دار الدعوة، الإسكندرية، ط١، ١٤١٨هـ.

٢٧٩ــ جورجي زيدان، **تاريخ التمدّن الإسلامي**، دار مكتبة الحياة، بيروت، دط، ١٩٨٠م.

٢٨٠ـــ حازم محمد عتلم، **قانون النزاعات المسلّحة الدوليّة**، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، دولة الكويت، ط١، ١٩٩٤م.

٢٨١ـــ حافظ أحمد فخر الدين أفندي، **إرشاد العباد إلى الغزو والجهاد**، المطبعة العامريّة، دم، ط١، ١٣٣٦هـ.

٢٨٢ـــ حامد سلطان، **أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية**، دار النهضة العربية، القاهرة، طبعة مصورة، ١٩٨٦م.

٢٨٣ـــ حسن أيوب، **فقه الجهاد في الإسلام**، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ.

٢٨٤ـــ حسن الباش، **العمليّات الاستشهادية**، دار قتيبة، دمشق، ط١، ١٤٢٣هـ.

٢٨٥ـــ حسن بزوّن، **القرامطة بين الدين والثورة**، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان، دط، ١٩٩٧م.

٢٨٦ـــ حسن صادق، **جذور الفكر الإسلامي في الفرق الإسلاميّة بين التطرف والإرهاب**، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، دط، ١٩٩٧م.

٢٨٧ـــ حسن عبد الغني أبو غدّة، **قضايا فقهيّة في العلاقات الدوليّة حال الحرب**، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.

٢٨٨ـــ حسنين توفيق إبراهيم، **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٩م.

٢٨٩ـــ حسين شريف، **الإرهاب الدولي وانعكاساته على الشرق الأوسط خلال أربعين قرناً**، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، دط، ١٩٩٧م.

٢٩٠ـــ حسين عبد الحميد رشوان، **التطرف والإرهاب من منظور علم الاجتماع**، درا المعرفة الجامعيّة، القاهرة، دط، ١٩٩٧م.

٢٩١ـــ حسين محمود خليل، **موقف الإسلام من العنف والعدوان وانتهاك حقوق الإنسان**، دار الشعب، القاهرة، دط، ١٤١٤هـ.

٢٩٢ـــ حشمت درويش، **الإرهاب الدولي وعمليّات إنقاذ الرهائن**، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، دط، ١٩٩٧م.

٢٩٣ـــ حمدي عبد الرحمن عبد العظيم، وناجح إبراهيم عبد الله، وعلي محمد علي الشريف، **تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء**، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ.

٢٩٤ـــ خالد بن صالح بن ناهض الظاهري، **دور التربية الإسلامية في مواجهة الإرهاب**، عالم الكتب الرياض، دط، ١٤٢٣هـ.

٢٩٥ـــ خالد عبد الرحمن العك، **عوامل التطرف والغلوّ والإرهاب وعلاجها في ضوء القرآن والسنة**، دار المكتبي، دمشق، ط١، ١٤١٨هـ.

٢٩٦ـــ خالد عبيدات، **الإرهاب يسيطر على العالم: دراسة موضوعيّة سياسية علمية ناقدة غير منحازة**، المطابع العسكرية، الأردن، دط، ٢٠٠٤م.

٢٩٧ـــ خالد عمر شهرزاد العربي، **الجهاد والثورة**، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط١، ١٤١٢هـ.

٢٩٨ـــ خالد الفهداوي، **الفقه السياسي الإسلامي**، دار الأوائل، دمشق، ط١، ٢٠٠٣م.

٢٩٩ـــ خليل فاضل، **سيكولوجيا الإرهاب السياسي**، دار الطباعة المتميّزة، القاهرة، ط١، ١٩٩١م.

٣٠٠ـــ راشد الغنوشي، **حقوق المواطنة: حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ط٢، ١٤١٣هـ.

٣٠١ـــ رحيّل محمد غرايْبة، **الحقوق والحريات في الشريعة الإسلاميّة**، دار المنار، الأردن، ط١، ١٤٢١هـ.

٣٠٢ـــ رفعت السعيد، **الإرهاب إسلام أم تأسلم**، دار سينا، مصر، ط١، دت.

٣٠٣ـــ رفعت السعيد، **المتأسلمون: ماذا فعلوا بالإسلام وبنا**، سلسلة مكتبة الأسرة، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، مصر، دط، ٢٠٠٤م.

٣٠٤ـــ رمضان لاوند، **الحرب العالمية الثانية**، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٤، ١٩٩٢م.

٣٠٥ـــ سالم إبراهيم بن عامر، **العنف والإرهاب**، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ليبيا، دط، ١٩٨٨م.

٣٠٦ـــ سعيد سليمان، **ماذا بعد الإرهاب**، دار آزال، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

٣٠٧ـــ سعيد عبد العظيم، **تحصيل الزاد لتحقيق الجهاد**، مكتبة الإيمان الإسكندريّة، دط، دت.

٣٠٨ـــ سعيد محمد أحمد باناجة، **المبادئ الأساسيّة للعلاقات الدوليّة والدبلوماسيّة وقت السلم والحرب بين التشريع الإسلامي والقانون الدولي العام**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.

٣٠٨ـــ سليمان بن عبد الرحمن الحقيل، **الإسلام ينهى عن الغلوّ في الدين ويدعو إلى الوسطيّة**، دد، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ.

٣٠٩ـــ سليمان بن عبد الرحمن الحقيل، **حقيقة وموقف الإسلام من التطرف والإرهاب**، دد، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ.

٣١٠ـــ سمير نعيم أحمد، **المحدّدات الاقتصاديّة والاجتماعيّة للتطرف الديني: الدين في المجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، دط١٩٩٠م.

٣١١ـــ سميرة بن عمو، **أيديولوجيا الإرهاب الفدائي**، مراجعة: عبد الكريم حسن، منشورات المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

٣١٢ـــ سهيل حسين الفتلاوي، **حقوق الإنسان في الإسلام: دراسة مقارنة في ضوء الإعلان العلمي لحقوق الإنسان**، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

٣١٣ـــ سهيل حسين الفتلاوي، **دبلوماسيّة النبي محمد ﷺ: دراسة مقارنة بالقانون الدولي المعاصر**، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

٣١٤ـــ سهيل زكّار، **حطين مسيرة التحرير من دمشق إلى القدس**، دار حسّان، دمشق، ط١، ١٤٠٤هـ.

٣١٥ـــ سهيلة زين العابدين حماد، **الإرهاب أسبابه أهدافه منابعه علاجه**، مركز الراية للتنمية الفكرية، دمشق، ط١، ٢٠٠٥م.

٣١٦ـــ سورحمن هدايات، **التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة**، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٢١هـ.

٣١٧ـــ السيد فرج، **محمد بن عبد الله توجيهاته وأوامره في ساحة القتال**، دار المعارف، القاهرة، دط، دت.

٣١٨ـــ شحادة الناطور، وآخرون، **النظم الإسلاميّة والتشريعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعية والدفاعيّة**، دار الكندي للنشر، الأردن، ١٩٨٨م.

٣١٩ــ شلومي ألعار وأرئيل مراري، وآخرون، **أسلحة وإرهاب: وجهات نظر إسرائيليّة في ثلاثة أبحاث**، ترجمة دار الجيل، دار الجيل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينيّة، عُمَان، ط١، ١٩٩٠م.

٣٢٠ــ شوقي أبو خليل، **التسامح في الإسلام: المبدأ والتطبيق**، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤١٥هـ.

٣٢١ــ صالح اللّحيْدَان، **الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع**، دار الصميعي، الرياض، ط٥، ١٤١٨هـ.

٣٢٢ــ صبحي المحمصاني، **القانون والعلاقات الدولية في الإسلام**، دار العلم للملايين، بيروت، دط، ١٣٩٢هـ.

٣٢٣ــ صديق القنوجي، **العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة**، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

٣٢٤ــ صلاح الدين المنجد، **النظم الدبلوماسيّة في الإسلام**، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

٣٢٥ــ صلاح عبد المقصود، **الإرهاب أسبابه وكيف نقاومه**، دار الاعتصام، مصر، دط، دت.

٣٢٦ــ صلاح يحياوي، ومعتز العجلاني، **الأسلحة الكيماويّة والبيولوجيّة المحرَّمة والوقاية من أخطارها**، دد، دم، ط١، ١٤٠٨هـ.

٣٢٧ــ ضو مفتاح غمق، **نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام**، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، بنغازي، ط١، ١٤٢٦هـ.

٣٢٨ــ عباس الجراري، **لا تطرف ولا إرهاب في الإسلام**، منشورات النادي الجراري، الرباط، ط١، ١٤٢٥هـ.

٣٢٩ــ عبد الآخر حمَّاد الغنيمي، **مراحل تشريع الجهاد نسخ اللا حق منها السابق**، دار البيارق، عمّان، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.

٣٣٠ــ عبد الباقي رمضون، **الجهاد سبيلنا**، مطابع الشمال الكبرى، تبوك، ط١، ١٤٠٦هـ.

٣٣١ــ عبد الحسين شعبان، **الإسلام والإرهاب الدولي: ثلاثيّة الثلاثاء الدرامي، الدين، القانون، السياسة**، دار الحكمة، لندن، ط١، ٢٠٠٢م.

٣٣٢ــ عبد الحفظ عبد ربه، **فلسفة الجهاد في الإسلام**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، ١٤٠٢هـ.

٣٣٣ــ عبد الحميد أبو سليمان، **العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي**، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ.

٣٣٤ــ عبد الرؤوف عون، **الفن الحربي في صدر الإسلام**، دار المعارف، مصر، دط، ١٩٦١م.

٣٣٥ــ عبد الرحمن بن الجوزي، **القرامطة**، تحقيق: محمد الصباغ، المكتب الإسلامي، دمشق، ط٥، ١٤٠١هـ.

٣٣٦ــ عبد الرحمن حبنكة الميداني، **تصحيح مفاهيم حول التوكل والجهاد ووجوه النصرة**، إدارة الصحافة والنشر برابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، سلسلة دعوة الحق، العدد٦٤، ١٤٠٧هـ.

٣٣٧ــ عبد الرحمن حللي، **حريّة الاعتقاد في القرآن الكريم**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

٣٣٨ــ عبد الرحيم صدقي، **الإرهاب السياسي والقانون الجنائي**، دار الثقافة العربية، القاهرة، دط، ١٩٨٥م.

٣٣٩ــ عبد السلام بن الحسن الأدغيري، **حكم الأسرى في الإسلام**، مكتبة المعارف، الرباط، ط١، ١٢٤٠٥هـ.

٣٤٠ــ عبد العزيز الأحمدي، **اختلاف الدارين وآثاره في أحكام الشريعة**، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط١، ٢٠٠٤م.

٣٤١ــ عبد العزيز عثمان التويجري، **حقوق الإنسان في التعاليم الإسلامية**، منشورات المنظّمة الإسلاميّة للتربية والعلوم والثقافة، دم، دط، ١٤٢١هـ.

٣٤٢ــ عبد الغني عمار، **صناعة الإرهاب**، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.

٣٤٣ــ عبد الكريم زيدان، **أحكام الذميين والمستأمنين في الإسلام**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ.

٣٤٤ــ عبد اللطيف عامر، **أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإسلامية**، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ.

٣٤٥ــ عبد الله بن إبراهيم بن علي الطريقي، **الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.

٣٤٦ــ عبد الله بن أحمد القادري، **الجهاد في سبيل الله حقيقته وغايته**، دار المنار، جدة، ط١، ١٤٠٥هـ.

٣٤٧ــ عبد الله بن زيد آل محمود، **الجهاد المشروع في الإسلام**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ.

٣٤٨ــ عبد الله حلاق، **الجهاد والتغيير**، الدار الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.

٣٤٩ــ عبد الله الشّيخ المحفوظ بن بيّه، **الإرهاب التشخيص والحلول**، مؤسسة الريّان، بيروت، ط٢، ١٤٢٦هـ.

٣٥٠ــ عبد الله عبد الفتاح بركات، **إتحاف العباد بما تيسّر من فقه الجهاد**، دار البيارق، عمّان، ط١، ١٤١٨هـ.

٣٥١ــ عبد الله غوشة، **الدولة الإسلامية دولة إنسانية**، مطابع المؤسسة الصحفية الأردنية، عمان، دط، دت.

٣٥٢ــ عبد الله مصطفى المراغي، **التشريع الإسلامي لغير المسلمين**، مكتبة الآداب، مصر، دط، دت.

٣٥٣ــ عبد الله ناصح علوان، **حرية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية**، دار السلام، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨م.

٣٥٤ــ عبد المنعم أحمد بركة، **الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين في عصور التاريخ الإسلامي وفي العصر الحديث**، مؤسسة شباب الجامعة، مصر، دط، ١٤١٠هـ.

٣٥٥ــ عبد الناصر حريز، **الإرهاب السياسي: دراسة تحليليّة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م.

٣٥٦ــ عبد الناصر حريز، **النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي: دراسة مقارنة مع النازيّة والفاشستيّة والنظام العنصري في جنوب أفريقيا**، مكتبة مدبولي، مصر، ط١، ١٤١٧هـ.

٣٥٧ــ عبد الوهاب حومد، **الإجرام السياسي**، دار المعارف، بيروت، دط، ١٩٦٣م.

٣٥٨ــ عبد الوهاب خلاف، **السياسة الشرعية: أو نظام الدولة الإسلاميّة في الشئون الدستورية والخارجية والمالية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٦، ١٤١٨هـ.

٣٥٩ــ عبد الكريم الخطيب، **الحرب والسلام في الإسلام**، دار نجد للنشر والتوزيع، دم، ط١، ١٤٠١هـ.

٣٦٠ــ عثمان السعيد الشرقاوي، **شريعة القتال في الإسلام**، مكتبة الزهراء، مصر، ط١، ١٣٩٢هـ.

٣٦١ــ عدد من الباحثين، **تشريعات مكافحة الإرهاب في الوطن العربي: الندوة العلمية الخمسون**، أكاديميّة نايف العربيّة للعلوم الأمنيّة، الرياض، دط، ١٤١٩هـ.

٣٦٢ــ عدد من الباحثين، **مكافحة الإرهاب**، أكاديميّة نايف العربيّة للعلوم الأمنيّة، الرياض، دط، ١٤٢٠هـ.

٣٦٣ــ عز الدين فودة، **الاحتلال الإسرائيلي والمقاومة الفلسطينيّة في ضوء القانون الدولي العام**، مركز أبحاث منظمة التحرير الفلسطينيّة، بيروت، دط، ١٩٦٩م.

٣٦٤ــ عصام عامر، **الأصوليّة والعنف والإرهاب**، نهضة مصر، القاهرة، دط، ٢٠٠٠م.

٣٦٥ــ عصام محفوظ، **الإرهاب بين السلام والإسلام قبل وبعد ١١ أيلول**، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.

٣٦٦ــ عطية الدسوقي، **الحرب في شريعة الرسول ﷺ**، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ط١، ١٤١٢هـ.

٣٦٧ــ عكاشة عبد المنان الطيبي، **أولياء الله وأولياء الشيطان في ظلال القرآن للشيخ سيد قطب**، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، دط، دت.

٣٦٨ــ علي أحمد الجرجاوي، **حكمة التشريع وفلسفته**، مطبعة الرغائب، مصر، ط١، ١٣٣٠هـ.

٣٦٩ــ علي عبد الحليم محمود، **التربية الجهادية الإسلامية**، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ.

٣٧٠ــ علي فايز الجحني، **الإرهاب الفهم المفروض للإرهاب المرفوض**، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ.

٣٧١ــ عمر أحمد عمر، **الجهاد في سبيل الله**، دار المكتبي، دمشق، ط١، ١٤٢٠هـ.

٣٧٢ــ عمر عبد الوهاب القاضي، **موقف الإسلام من المعاهدات في العلاقات الدولية: دراسة مقارنة**، المطبعة الحكومية لوزارة الإعلام، البحرين، ط١، ١٤٠٤هـ.

٣٧٣ــ فاوى الملاح، **سلطان الأمن والحصانات والامتيازات الدبلوماسيّة في الواقع النظري والعملي مقارناً بالشريعة الإسلاميّة**، منشأة المعارف، الإسكندريّة دط، دت.

٣٧٤ــ فرحات الكسم، **العنف واللين: قضية التكفير**، دار المحبة، دمشق، ط١، ١٤١٤هـ.

٣٧٥ــ فهمي هويدي، **مواطنون لا ذميون**، دار الشروق، مصر، ط٢، ١٩٩٠م.

٣٧٦ــ فيصل مولوي، **الأسس الشرعية للعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين**، دار الرشاد الإسلامية، بيروت، ط٢، دت.

٣٧٧ــ كافلين رايلي، **الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات**، ترجمة: الدكتور عبد الوهاب محمد المسيري، وهدى عبد السميع حجازي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، العدد: ٩٠، حزيران/ يونيو ١٩٨٥م.

٣٧٨ــ كامل الدقس، **الجهاد في سبيل الله**، مؤسسة علوم القرآن، الأردن، دار القبلة للثقافة، جدة، ط٢، ١٤٠٩هـ.

٣٧٩ــ كامل سلامة الدقس، **العلاقات الدولية في الإسلام على ضوء الإعجاز البياني في سورة التوبة**، دار الشروق، جدّة، ط١، ١٣٩٦هـ.

٣٨٠ــ ل.ا. مودجوريان، **الإرهاب: أكاذيب أم حقائق**، ترجمة: عبد الرحيم المقداد، وماجد البطح، دار دمشق، دمشق، ط١، ١٩٨٦م.

٣٨١ــ مؤسسة الكتاب الأخضر، **الإرهاب والإرهاب السياسي**، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، سلسلة دراسات عصريّة من مكتبة القذافي السياسيّة، العدد: ٤، دط، دت.

٣٨٢ــ مؤسسة الكتاب الأخضر، **الإرهاب**، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، ط٢، ١٩٩٠م.

٣٨٣ــ المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، **معاملة غير المسلمين في الإسلام**، الأردن، المطابع التعاونية، عمان، دط، ١٩٨٩م.

٣٨٤ــ مجموعة من العلماء والمثقفين السعوديين، **خطاب إلى الغرب: رؤية من السعوديّة**، غيناء للدراسات والإعلام، الرياض، ط ١، دت.

٣٨٥ــ مجيد خدوري، **الحرب والسلام في شريعة الإسلام**، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٣م.

٣٨٦ــ محمد أبو الفتح الغنام، **الإرهاب وتشريعات المكافحة في الدول الديمقراطيّة**، دار الكتب القانونيّة، مصر، دط، دت.

٣٨٧ــ محمد أبو زهرة، **العلاقات الدوليّة في الإسلام**، الدار القوميّة، القاهرة، دط، ١٣٨٤هـ.

٣٨٩ــ محمد أحمد الخطيب، **الحركات الباطنيّة في العالم الإسلامي**، مكتبة الأقصى، عمان، دط، ١٩٨٤م.

٣٩٠ــ محمد إسماعيل إبراهيم، **الجهاد ركن الإسلام السادس**، دار الفكر العربي، مصر، ط٢، دت.

٣٩١ــ محمد بن صالح العثيمين، **الجهاد**، توزيع مؤسسة الريس، الرياض، ط١، ١٤١١هـ.

٣٩٢ــ محمد التابعي، **السفارات في الإسلام**، مكتبة مدبولي، مصر، دط، دت.

٣٩٣ــ محمد الخضر حسين، **آداب الحرب في الإسلام**، الدار الحسينية للكتاب، دم، ط٣، ١٤١٣هـ.

٣٩٤ــ محمد خير هيكل، **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، دار البيارق، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ.

٣٩٥ــ محمد راكان الدُّغمي، **التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ.

٣٩٦ــ محمد الزحيلي، **الإسلام وغير المسلمين**، دار المكتبي، دمشق، ط١، ١٤١٨هـ.

٣٩٧ــ محمد زكي عويس، **أسلحة الدمار الشامل**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دط، ٢٠٠٣م.

٣٩٨ــ محمد سعيد رمضان البوطي، **الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه**، دار الفكر، دمشق، ط٤، ١٤٢٦هـ.

٣٩٩ــ محمد سعيد غيبة، **العمليات الاستشهادية وآراء الفقهاء فيها**، دار المكتبي، دمشق، ط١، ١٤١٧هـ.

٤٠٠ــ محمد سليم محمد غزوي، **الحريات العامة في الإسلام مع مقارنة بالمبادئ الدستورية الغربية والماركسية**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، دط، دت.

٤٠١ــ محمد السمّاك، **الإرهاب والعنف السياسي**، الشركة العالميّة للكتاب، بيروت، دط، دت.

٤٠٢ــ محمد الصادق عفيفي، **الإسلام والعلاقات الدولية**، دار الرائد العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ.

٤٠٣ــ محمد الصادق عفيفي، **تطور التبادل الدبلوماسي في الإسلام**، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، دط، دت.

٤٠٤ــ محمد صالح جعفر الكاظمي، **من الفقه السياسي في الإسلام**، دار مكتبة الحياة، بيروت، دط، ١٩٧٩م.

٤٠٥ــ محمد طعمة القضاة، **المغامرة بالنفس في القتال وحكمها في الإسلام**، دار الفرقان، الأردن، ط٢، ١٤٢٢هـ.

٤٠٦ــ محمد الطويل، **الإرهاب والرئيس**، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ.

٤٠٧ــ محمد طلعت الغنيمي، **قانون السلام في الإسلام**، منشأة المعارف، الإسكندرية، دط، دت.

٤٠٨ــ محمد عبد القادر أبو فارس، **الجهاد في الكتاب والسنة**، دار الفرقان، عمّان، ط١، ١٤١٨هـ.

٤٠٩ــ محمد عبد اللطيف عبد العال، **جريمة الإرهاب: دراسة مقارنة**، دار النهضة العربية، القاهرة، دط، ١٩٩٤م.

٤١٠ــ محمد عبد الله عنان، **نهاية الأندلس: تاريخ العرب المنتصرين**، مطبعة مصر، القاهرة، ط٢، ١٩٥٨م.

٤١١ــ محمد عثمان شبير، **صراعنا مع اليهود في ضوء السياسة الشرعيّة**، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤٢٣هـ.

٤١٢ــ محمد عزة دَروزة، **الجهاد في سبيل الله**، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

٤١٣ــ محمد عزة دروزة، **القضيّة الفلسطينية في مختلف مراحلها**، المكتبة العصرية، بيروت، دط، دت.

٤١٤ــ محمد علي أحمد، **الإرهاب البيولوجي خطر يهدّد البشريّة**، دار نهضة مصر، القاهرة، دط، ٢٠٠١م.

٤١٥ـ محمد علي البار، **معاملة غير المسلمين: الحوار والتسامح في الإسلام شواهد من التاريخ**، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢٥هـ.

٤١٦ـ محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد: ٨٩، دط، ١٩٨٥م.

٤١٧ـ محمد عمر الحاجي، **الإرهاب الصهيوني**، دار المكتبي، دمشق، ط١، ١٤٢٣هـ.

٤١٨ـ محمد عنجريني، **حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون: نصاً ومقارنة وتطبيقاً**، دار الفرقان، الأردن، دط، ٢٠٠٢م.

٤١٩ـ محمد الغزالي، **التعصّب والتسامح بين المسيحيّة والإسلام: دحض شبهات وردّ مفتريات**، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ.

٤٢٠ـ محمد الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، دار الكتب الإسلامية، مصر، ط٣، ١٤٠٤هـ.

٤٢١ـ محمد فتحي عيد، **واقع الإرهاب في الوطن العربي**، أكاديميّة نايف للعلوم العربيّة الأمنيّة، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.

٤٢٢ـ محمد فرج، **السلام والحرب في الإسلام**، دار الفكر العربي، دم، دط، ١٣٧٩هـ.

٤٢٣ـ محمد اللافي، **نظرات في أحكام الحرب والسلم: دراسة مقارنة**، دار اقرأ للطباعة والترجمة والنشر والخدمات الإعلامية، طرابلس، ط١، ١٩٨٩م.

٤٢٤ـ محمد مصطفى الزحيلي، **حقوق الإنسان في الإسلام: دراسة مقارنة مع الإعلان العالمي والإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان**، دار الكلم الطيّب، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.

٤٢٥ـ محمد المعراوي، **شريعة الحرب في الإسلام**، دد، دم، دط، ١٣٧٧هـ.

٤٢٦ـ محمد منير إدلبي، **نزع فتيل الإرهاب الدولي: إسلام السلام وأمان العالم**، دد، دم، ط١، ٢٠٠٣م.

٤٢٧ـ محمد موسى عثمان، **الإرهاب أبعاده وعلاجه**، مكتبة مدبولي، مصر، دط، ١٩٩٦م.

٤٢٨ـ محمد نفيسة، **الإسلام وظاهرة العنف**، دار السقا، دمشق، ط١، ٢٠٠٣م.

٤٢٩ـ محمد يسري إبراهيم دعبس، **الإرهاب الأسباب واستراتيجيّه المواجهة: رؤية في أنثربرلرجيا الجريمة**، دار المعارف، مصر دط، ١٩٩٥م.

٤٣٠ـ محمود أحمد محمد سليمان عواد، **الجيش والقتال في صدر الإسلام**، مكتبة المنار، الأردن، ط١، ١٤٠٧هـ.

٤٣١ـ محمود حسن أحمد، **العلاقات الدولية في الإسلام**، دار الثقافة العربية، الشارقة، ط١، ١٩٩٦م.

٤٣٢ـ محمود خلف، **النظرية والممارسة الدبلوماسيّة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٩م.

٤٣٣ـ محمود شاكر، **الجهاد في سبيل الله**، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ.

٤٣٤ـ محمود الشرقاوي، **مُحَمَّد وحقوق الإنسان**، مطبوعات الشعب، مصر، ط١، ١٩٧٥م.

٤٣٥ـ محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، دار الشروق، بيروت، ط٦، ١٩٧٢م.

٤٣٦ـ محمود شلتوت، **القرآن والقتال**، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.

٤٣٧ـ محمود شيت خطّاب، **إرادة القتال في الجهاد الإسلامي**، دار الفكر، دم، ط٢، ١٣٩٣هـ.

٤٣٨ـ محمود عبد المولى، **أنظمة المجتمع والدولة في الإسلام**، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، دط، ١٩٧٣م.

٤٣٩ــ محمود مراد، **الظاهرة الإرهابيّة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م.

٤٤٠ــ محي الدين محمد قاسم، **التقسيم الإسلامي للمعمورة**، المعهد العالي للفكر الإسلامي، القاهرة، دط، ١٩٩٦م.

٤٤١ــ مرعي بن عبد الله بن مرعي، **أحكام المجاهد في سبيل الله ﷻ في الفقه الإسلامي**، دار العلوم والحكم، دمشق، ط١، ١٤٢٣هـ.

٤٤٢ــ مصطفى دبارة، **الإرهاب الدولي**، منشورات قاريونس، دم، ط١، ١٩٩٠م.

٤٤٣ــ مصطفى السباعي، **التكافل الاجتماعي في الإسلام**، المكتب الإسلامي، بيروت، دار الوراق، دمشق، ط١، ١٤١٩هـ.

٤٤٤ــ مصطفى السباعي، **نظام السلم والحرب في الإسلام**، دار الوراق، الرياض، ط٢، ١٤١٩هـ.

٤٤٥ــ مصطفى مشهور، **الجهاد هو السبيل**، دد، دم، ط١، ١٤٠٤هـ.

٤٤٦ــ مفرح سعود النومس، **التهديد النووي في الإرهاب المستقبلي**، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط١، ٢٠٠٠م.

٤٤٧ــ منذر عرفات زيتوني، **الجريمة السياسية في الشريعة الإسلامية والقانون**، دار مجدلاوي، عمان، ط١، ٢٠٠٣م.

٤٤٨ــ منصور الرفاعي عبيد، **الإسلام وموقفه من العنف والتطرف والإرهاب**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، ١٩٨٧م.

٤٤٩ــ منظمة الصحة العالمية في جنيف، **التقرير العالمي حول العنف والصحة**، صدرت الطبعة العربية في المكتب الإقليمي لشرق المتوسط، دط، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٤٥٠ــ ناصر الزهراني، **مصادر الإرهاب**، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ.

٤٥١ــ نبيل فوزات نوفل، **الإرهاب الدولي: الجذور والحقيقة**، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط١، ٢٠٠٣م.

٤٥٢ــ نبيل الهادي، **أمراء الإرهاب في الشرق الأوسط**، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

٤٥٣ــ نعوم تشومسكي، **الإرهاب**، وآخرون، ترجمة: مصطفى صفوان، سلسلة كتاب الأهالي، مصر، يناير، ١٩٩٣م، رقم: ٤٢.

٤٥٤ــ نعوم تشومسكي، وآخرون، **الإرهاب**، ترجمة: مصطفى صفوان، سلسلة كتاب الأهالي، مصر، يناير، ١٩٩٣م.

٤٥٥ــ نواف هايل تكروري، **العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي**، دد، د م، ط٤، ١٤٢٣هـ.

٤٥٦ــ هاني البيطار، **الإرهاب**، دد، دمشق، ٢٠٠٢م.

٤٥٧ــ هشام الحديدي، **الإرهاب: بذوره وبثوره زمانه ومكانه وشخوصه**، الدار المصرية اللبنانيّة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م.

٤٥٨ــ هيثم الكيلاني، **الإرهاب يؤسس دولة: نموذج إسرائيل**، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ.

٤٥٩ــ هيثم المناع، **الإسلام والقانون الإنساني الدولي: فضل الحضارة العربية الإسلاميّة في وضع ضوابط إنسانية لحالات استعمال العنف**، دار الإعلام، الأردن، ط١، ٢٠٠٣م.

٤٦٠ــ ولي الله بن عبد الرحيم الدّهْلَوي، **حجة الله البالغة**، تحقيق: محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ.

٤٦١ــ وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٤١٩هـ.

٤٦٢ــ وهبة الزحيلي، **حق الحريّة في العالم**، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢١هـ.

٤٥٣ــ ياسر لطفي العلي، **أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة**، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ.

٤٦٤ــ يحيى أحمد البنّا، **الإرهاب الدولي ومسؤوليّة شركات الطيران**، المعارف، الإسكندريّة، دط، ١٩٩٤م.

٤٦٥ــ يحيى هاشم حسن فرغل، **الإسلام وقضية السلام**، دار البيان للنشر، القاهرة، ط١، ١٤٢٠هـ.

٤٦٦ــ يوسف القرضاوي، **الإسلام والعنف: نظرات تأصيليّة**، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤٢٦هـ.

٤٦٧ــ يوسف القرضاوي، **السياسة الشرعيّة في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ.

٤٦٨ــ يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلاميّة بين الجمود والتطرف**، الرسالة، بيروت، ط٧، ١٤٢١هـ.

٤٦٩ــ يوسف القرضاوي، **مستقبل الأصوليّة الإسلاميّة، المكتبة الإسلاميّة**، بيروت، دط، ١٤١٨هـ.

٤٧٠ــ يوسف محمود صبيح، **حقوق الإنسان في القانون والشريعة الإسلامية**، دار الثقافة الجديدة، دم، ط١، ١٩٩٢م.

١١ـ رسائل جامعيّة غير منشورة

٤٧١ــ إمام حسانين عطا الله، **الإرهاب والبيان القانوني للجريمة: دراسة مقارنة**، أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كليّة الحقوق، ١٩٩٩م.

٤٧٢ــ بلال صفي الدين، **جريمة البغي في الشريعة الإسلامية والقوانين المعاصرة**، رسالة ماجستير، كليّة الشريعة، قسم الفقه الإسلامي وأصوله، جامعة دمشق، مُقدّمة عام: ١٤١٩هـ.

٤٧٣ــ زكريّا حسين عزمي، **من نظريّة الحرب إلى نظريّة النزاع المسلّح: مع دراسة خاصّة بحماية المدنيين في النزاع المسلّح**، أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كليّة الحقوق، ١٩٧٨م.

٤٧٤ــ سعد عبد الرحمن الجبرين، **الإرهاب الدولي: نظرة الشريعة الإسلاميّة إليه ومنهجها في مواجهته**، بحث مقدم استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، المركز العربي للدراسات الأمنية، المعهد العالي للعلوم الأمنية، الرياض، ١٤٠٩ه، ١٩٨٩م.

٤٧٥ــ سفير أحمد الجراد، **ظاهرة التطرف الديني في المجتمع الإسلامي المعاصر: مفهومها أسبابه آثارها علاجها**، رسالة ماجستير، كلية الدراسات الإسلامية، قسم الدراسات العليا، جامعة بيروت الإسلامية، مقدمة عام ٢٠٠٦-٢٠٠٧م.

٤٧٦ــ سليم قرحالي، **مفهوم الإرهاب في القانون الدولي**، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، جامعة الجزائر، كلية الحقوق، عام ١٩٨٨-١٩٨٩م.

٤٧٧ــ عبد الكريم محمد الداحول، **حماية ضحايا النزاعات الدوليّة المسلّحة: دراسة مقارنة بين قواعد القانون الدولي العام والشريعة الإسلاميّة**، أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كليّة الحقوق، قسم القانون الدولي العام، ١٤١٩هـ.

٤٧٨ــ عمر إسماعيل سعد الله، **مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها في ميثاق أعمال منظمة الأمم المتحدة**، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، كلية الحقوق، ١٩٨٤م.

٤٧٩ــ محمد راشد العمر، **أحكام السجناء وحقوقهم في الفقه الإسلامي**، رسالة ماجستير، كليّة الشريعة، قسم الفقه الإسلامي وأصوله، جامعة دمشق، مُقدّمة عام: ١٤٢١-١٤٢٢هـ.

٤٨٠ــ هيثم موسى حسن، **التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية**، أطروحة دكتوراه في جامعة عين شمس، مصر، تاريخ: ١٩٩٩م.

١٢ـ موسوعات علميّة

٤٨١ــ أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٤٨٢ــ جوردن مارشال، **موسوعة علم الاجتماع**، ترجمة: محمد الجوهري، وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م.

٤٨٣ــ عبد الوهاب الكيالي، وآخرون، **موسوعة السياسة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٩م.

٤٨٤ــ عدد من الباحثين، **الموسوعة العربية العالميّة**، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، السعودية، ط١، ١٤١٦هـ.

٤٨٥ــ كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

٤٨٦ــ محمد فريد وجدي، **دائرة معارف القرن العشرين**، دار الفكر، بيروت، دط، دت.

٤٨٧ــ معهد الإنماء العربي، **الموسوعة الفلسفيّة العربيّة**، تحرير: الدكتور معن زيادة، دم، ط١، ١٩٨٦م.

٤٨٨ــ **الموسوعة العربيّة**، الجمهورية العربية السوريّة، دد، ط١، ١٩٩٨م.

٤٨٩ــ ناظم عبد الواحد الجاسور، **موسوعة علم السياسة**، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ١٤٢٥هـ.

١٣ـ كتب أجنبيّة

٤٩٠ــ Alex Schmed and Albert J. Jongman, et al, **Political Terrorism: A New Guide to Actors, Authors, Concepts**, Data Bases, Theories and Literature, (Rev ed; sterdam, Oxford, New York: North Holland Publishing, ١٩٨٨.

٤٩١ــ Bassiouni, M, Ch**, Legal Responses to International Terrorism**, U.S. Procedura Aspects Dordrecht, Boston, London: Martinus Nijhoff, Publisher, ١٩٨٨, p٢٣.

٤٩٢_ Daniel Heradstveit; **The role of international terrorism in the Middle East and it's implication for conflict resolution**, the international terrorism & world security "Ed: Carlton David", London, Croom Helm, ١٩٧٥.

٤٩٣_ Dupuy Ernest and Trevor N.Dupuy***; The encyclopedia of military history***, London, ٩٧٩.

٤٩٤_ Luigi Miglioring**, International terrorism in the United Nations Debates**, The Italian Yearbook of International Law, ١٩٧٦.

٤٩٥_ Morris Eric and Hoe Alan**; Terrorism: Threat and response**, London, Ma cmillan press Itd, ١٩٧٧.

٤٩٦___ Paul Johnson, Morris Eric and Hos Alan, **Terrorism :Threat and response,** London, The Ma cmillan press ltd. ١er edition-١٩٧٧.

٤٩٧_ Sottile, A**; Le terrorism international (R.C.A.D.I),** ١٩٣٨, P١٢٣.

٤٩٨_ Terrel E. Arnold**, The Violence Formula: Why people Lend Sympathy and Support to Terrorism,** Lexington Books, ١٩٨٨.

١٤ـ أبحاث ومقالات غير منشورة

٤٩٩ــ رشيد حمد العتري، **المركز القانوني لأفراد المقاومة المسلّحة في ظل قواعد القانون الدولي الإنساني**، بحث مقدم لمؤتمر المقاومة والإرهاب في القانون والشريعة الإسلامية، الأردن، جامعة جرش الأهلية، المُقام مـــابين: ١٠-١٢ أيار، ٢٠٠٥م.

٥٠٠ــ سالم محمد الأوجلي، **التدابير العمليّة لمنع ومكافحة الإرهاب**، بحث مقدم لمؤتمر المقاومة والإرهاب في القانون والشريعة الإسلامية، الأردن، جامعة جرش الأهلية، المُقام مابين: ١٠-١٢ أيار، ٢٠٠٥م.

٥٠١ــ سهام عزوز، **الإرهاب والقانون الدولي الإنساني**، بحث مقدّم لمؤتمر المقاومة والإرهاب في القانون والـــشريعة الإسلامية، الأردن، جامعة جرش الأهلية، المُقام ما بين: ١٠-١٢ أيار، ٢٠٠٥م.

٥٠٢ــ صلاح الصاوي، **الجذور الفكريّة للعمليّات الإرهابيّة**، بحث مخطوط وغير منشور.

٥٠٣ــ عبد الرحمن حللي، **الإسلام والإرهاب في المجال العربي والإسلامي: تصوّرات المـــسلمين وكيـــف يـــصنعون صورهم**، بحث مخطوط وغير منشور، ص١١.

٥٠٤ــ عبد الرحمن حللي، **مدى مشروعية العنف في مقاومة العدوان**، بحث غير منشور، مقـــدم في نـــدوة مـــدى مشروعية العنف لمقاومة العدوان، المقامة في الأسبوع الثقافي السنوي السادس لدار الفكر، بمناســـبة اليـــوم العالمي للكتاب وحقوق المؤلف، دمشق، بتاريخ: ٢٤-٤-٢٠٠٥م.

٥٠٥ــ عبد الرحمن معلا اللويحق، **الإرهاب والغلو: دراسة في المصطلحات والمفاهيم**، بحث مقدم للمؤتمر العالمي عـــن موقف الإسلام من الإرهاب، في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعوديّة، في الفترة ما بـــين: ١-٣ ربيع الأول، ١٤٢٥هـ.

٥٠٦ــ عماد الدين ربيع، **جريمة الإرهاب في قانون العقوبات الأردني**، بحث مقدم لمـــؤتمر المقاومـــة والإرهـــاب في القانون والشريعة الإسلامية، جامعة جرش الأهلية، الأردن، المقام مابين: ١٠-١٢ أيار، ٢٠٠٥م.

٥٠٧ــ فاروق الزعبي، **الإرهاب بين الشريعة والقانون والسياسية**، بحث مقدم إلى مؤتمر الإرهاب في ضوء الـــشريعة والقانون، جامعة إربد الأهلية، الأردن، في الفترة ما بين ٢٤-٢٥نيسان، ٢٠٠٢م.

٥٠٨ـ محمد بن علي الهرفي، **مفاهيم العنف والإرهاب واختلاف وجهات النظر حولها**، بحث مقدم للمؤتمر العالمي عن موقف الإسلام من الإرهاب، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعوديّة، في الفترة ما بين: ١-٣ ربيع الأول، ١٤٢٥هـ.

٥٠٩ـ محمد الحسيني مصيلحي، **الإرهاب مظاهره وأشكاله: وفقاً للاتفاقيّة العربية لمكافحة الإرهاب**، بحث مقدم للمؤتمر العالمي عن موقف الإسلام من الإرهاب، في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعوديّة، في الفترة ما بين: ١-٣ ربيع الأول، ١٤٢٥هـ.

٥١٠ـ محمد سعيد رمضان البوطي، **هذا الهرج الأسود: ما السبيل الأمثل للقضاء عليه**، بحث مقدّم لملتقى اقرأ الفقهي الفكري حول رأي الفقه الإسلامي في القضايا الإرهابية، المقام في مصر، شرم الشيخ، في الفترة ما بين: ١٦-١٧رجب — ١٤٢٦هـ.

٥١١ـ محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، **موقف الإسلام من الإرهاب**، بحث مقدّم لمؤتمر المقاومة والإرهاب في القانون والشريعة الإسلامية، الأردن، جامعة جرش الأهلية، المُقام مابين: ١٠-١٢ أيار، ٢٠٠٥م.

٥١٢ـ محمد علي الأحمد، **العناصر الفاصلة بين الإرهاب والمقاومة المشروعة: ما يدخل في نطاق المقاومة المشروعة وما يخرج عن نطاقها**، بحث مقدم لمؤتمر المقاومة والإرهاب في القانون والشريعة الإسلامية، الأردن، جامعة جرش الأهلية، المُقام مابين: ١٠- ١٢ أيار، ٢٠٠٥م.

٥١٣ـ محمد عيسى، **دور الإسلام في معالجة الإرهاب ومكافحة أسبابه**، بحث مقدّم لمؤتمر المقاومة والإرهاب في القانون والشريعة الإسلامية، الأردن، جامعة جرش الأهلية، المُقام مابين: ١٠- ١٢ أيار، ٢٠٠٥م.

٥١٤ـ معتز الخطيب، **الإسلام والإرهاب في الفكر الغربي: النماذج التفسيريّة وخلفيّاتها**، بحث مخطوط وغير منشور.

٥١٥ـ موسى القدسي الدويك، **الإرهاب والقانون الدولي: التفرقة بين الإرهاب والمقاومة الشعبية: دراسة في القانون الدولي العام**، بحث مقدم لمؤتمر المقاومة والإرهاب في القانون والشريعة الإسلامية، الأردن، جامعة جرش الأهلية، المُقام مابين: ١٠- ١٢ أيار، ٢٠٠٥م.

٥١٦ـ نبيه صالح، **جريمة الإرهاب وموقف التشريعات العقابية منها**، بحث مقدم لمؤتمر المقاومة والإرهاب في القانون والشريعة الإسلامية، جامعة جرش الأهلية، الأردن، المقام مابين: ١٠-١٢ أيار، ٢٠٠٥م.

٥١٧ـ هانز بيتر جاسر، **الأعمال الإرهابية والإرهاب والقانون الدولي الإنساني**، بحث مقدم لمؤتمر المقاومة والإرهاب في القانون والشريعة الإسلامية، جامعة جرش الأهلية، الأردن، المقام مابين: ١٠- ١٢ أيار، ٢٠٠٥م.

٥١٨ـ وهبة الزحيلي، **التفجيرات والتهديدات التي تواجه الآمنين: أسبابها وآثارها حكمها الشرعي ووسائل الوقاية منها**، بحث مقدّم للمجمع الفقهي الإسلامي، مكّة المكرّمة، الدورة السابعة عشر.

٥١٩ـ وهبة الزحيلي، **الجهاد والإرهاب توافق أم تناقض**، بحث مقدّم لملتقى اقرأ الفقهي الفكري حول رأي الفقه الإسلامي في القضايا الإرهابية، المقام في مصر، شرم الشيخ، في الفترة ما بين: ١٦-١٧رجب، ١٤٢٦هـ.

١٥ ـ الدوريات (صُحُف ـ مجلات)

٥٢٠ـ أحمد عرفات القاضي، **الإسلام وأزمة الغرب: كلام البابا في سياقه الطبيعي**، مقال منشور في **صحيفة الحياة**، تصدر عن دار الحياة في لندن (نسخة لبنان)، صفحة: تراث، تاريخ: ٣٠-٩-٢٠٠٦م.

٥٢١ــ أحميدة النيفر، **المسلمون والفاتكان الحوار المعلّق**، مقال منشور في **صحيفة الحياة**، تصدر عن دار الحياة في لندن (نسخة لبنان)، صفحة: تراث، تاريخ: ٧-١٠-٢٠٠٦م.

٥٢٢ــ توري مونتي، **الإرهاب: السؤال ليس من بل لماذا؟**، مقال منشور في **صحيفة الحياة**، تصدر عن دار الحياة في لندن (نسخة لبنان)، بتاريخ: ٢٦-٧-٢٠٠٥م.

٥٢٣ــ حسن عبد الغني أبو غدّة، **حكم قتل المدنيين الحربيين حال اختلاطهم بالمقاتلين الحربيين، مجلّة كلية الدراسات الإسلامية العربية**، الإمارات العربية المتحدة، العدد: السابع عشر، الصادر بتاريخ: ١٤١٩هـ.

٥٢٤ــ حسن فتح الباب، **السفراء في الدولة الإسلاميّة**، بحث منشور في: **مجلة العربي**، مجلة عربية مصورة شهرية جامعة، وزارة الإرشاد والأنباء لحكومة الكويت، العدد: ١١٤، تاريخ: أيار/ ١٩٦٨م.

٥٢٥ــ رابطة الجامعات الإسلاميّة في القاهرة، **الإسلام في مواجهة الإرهاب، سلسلة فكر المواجهة**، العدد: الثامن، ط١، ١٤٢٤هـ.

٥٢٦ــ سيّد عادل رطروط، **العنف والإساءة: المعنى والحدود، مجلّة الفرقان**، جمعيّة المحافظة على القرآن الكريم، الأردن، السنة السادسة، العدد: الثامن والأربعون، جمادى الآخر١٤٢٦ه، تموز٢٠٠٥م.

٥٢٧ــ شارل زور غبيب، **مقاومة المحتل والقانون الدولي، مجلة الحق**، العدد: ٢، بتاريخ: ٣ مايو ١٩٧٢م.

٥٢٨ــ طريف الخالدي، **مناقشة هادئة لمحاضرة البابا**، مقال منشور في **صحيفة الحياة**، تصدر عن دار الحياة في لندن (نسخة لبنان)، صفحة: تراث، تاريخ: ٤-١٠-٢٠٠٦م.

٥٢٩ــ عبد الرحمن الحاج، **الأرض الحرام: المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة**، بحث منشور ضمن: **مجلّة إسلاميّة المعرفة**، مجلة فكرية فصلية يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، العدد: ٤٥، شتاء ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

٥٣٠ــ عبد الرحمن الحاج، **العالم من منظور فقهي: ضرورات إعادة الاجتهاد**، مقال منشور في **صحيفة ال**حياة، تصدر عن دار الحياة في لندن (نسخة لبنان)، صفحة: تراث، تاريخ: ١٨-٩-٢٠٠٥م.

٥٣١ــ عبد الرحمن الخطيب، **الإسلام لم يأت بشيء شرير يا بابا الفاتكان**، مقال منشور في **صحيفة الحياة**، تصدر عن دار الحياة في لندن (نسخة لبنان)، صفحة: تراث، تاريخ: ٢٠-٩-٢٠٠٦م.

٥٣٢ــ عبد الرحمن الهوارى، **الحرب المحرّمة**، مجلّة **روز اليوسف**، القاهرة، العدد رقم: ٣٨٢٩، تاريخ: ٢٧/١٠-٢/١١/٢٠٠١م.

٥٣٣ــ عبد الغني عماد، **المقاومة والاحتلال بين الحق والواجب، دوريّة المستقبل العربي**، العدد: ٢٧٥، يناير ٢٠٠٢، ص٢٩.

٥٣٤ــ مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بصحيفة الأهرام، **مجلة قضايا برلمانية**، القاهرة، العام الثاني، فبراير/شباط ١٩٩٨م، العدد: ١١.

٥٣٥ــ مركز المعلومات القومي، **مجلّة معلومات دوليّة**، دمشق، العدد: ٥٧، عام ١٩٩٨م.

٥٣٦ــ مصطفى الفقي، **الإرهاب: رؤية مختلفة**، مقال منشور في **صحيفة الحياة**، تصدر عن دار الحياة في لندن (نسخة البنان)، تشرين الأول، الثلاثاء، ٢٠٠١م، العدد: ١٤٠٧٩٠.

٥٣٧ــ معتز الخطيب، **الجهاد والعنف: مشكلة المفاهيم والإصلاح**، مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، السنة الثانية، العدد: ٢٩٢٨، صيف وخريف ٢٠٠٤م.

٥٣٨ـــ مكتب الثقافة والإعداد الحزبي، **الإرهاب الصهيوني، سلسلة تصدر عن حزب البعث العربي الاشتراكي،** العدد: ٤٠، نيسان ـــ ٢٠٠٢م.

٥٣٩ـــ منشورات رسالة الجهاد، **صفحات من سجل الإرهاب الأمريكي،** مجلة ثقافية فكرية إسلامية جامعة، مالطا، ط١، ١٣٩٧هـ.

٥٤٠ـــ وحيد عبد المجيد، **الإرهاب الدولي وإرهاب الدولة،** بحث منشور في: **مجلّة العربي** [مجلة عربية مصورة شهرية جامعة]، وزارة الإعلام الكويتيّة، الكويت، العدد: ٣٣٢، يوليو/تموز١٩٨٦م.

٥٤١ـــ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة لدولة الكويت، **مجلة الوعي الإسلامي،** العدد: ٤٣٧، شهر مارس وإبريل، عام ٢٠٠٢م.

٥٤٢ـــ ياسر لطفي العلي، **الحجاب في منعطف تاريخي بين عولمة الدين وعلمنة الدولة،** مقال منشور في **صحيفة الحياة،** تصدر عن دار الحياة في لندن (نسخة لبنان)، صفحة تراث، تاريخ: ١٠-٢-٢٠٠٧م.

٥٤٣ـــ ياسر لطفي العلي، **جدل الإسلام والعنف،** ، مقال منشور في **صحيفة الحياة،** تصدر عن دار الحياة في لندن (نسخة لبنان)، صفحة: تراث، تاريخ: ٧-١٠-٢٠٠٦م.

١٦ ـ مواقع إنترنت

٥٤٤ـــ إبراهيم الأزرق، **مفهوم الإرهاب في الإسلام،** مقال منشور على موقع: منبر التوحيد والجهاد، في صفحة جديد المنبر، دت، عنوان الموقع: http:\\www.***tawhed***.ws.

٥٤٥ـــ جاد الحق علي جاد الحق، **فتوى حول كتيب الفريضة الغائبة والرد عليه،** تاريخ الفتوى: ١-٣-١٩٨٢م، رقم الفتوى: ٣٣٧٥، موقع دار الإفتاء المصريّة على الإنترنت، صفحة الفتاوى، عنوان الموقع: http://www.***dar-alifta***.org.

٥٤٦ـــ **جدل وخلاف في مؤتمر الرياض حول تعريف الإرهاب،** على موقع الجزيرة نت، صفحة الأخبار، بتاريخ: ٦-٢-٢٠٠٥م.

٥٤٧ـــ عبد القادر بن عبد العزيز، **هذا بيان للناس: الإرهاب من الإسلام ومن أنكر ذلك فقد كفر،** مقال على منشور موقع: منبر التوحيد والجهاد.

٥٤٨ـــ مايكل ساليس، **المسلم لا يظهر في الإعلام الأمريكي إلاّ إرهابي أو متطرف،** مقال منشور على موقع: **البوابة،** بتاريخ: ٢٢-٢-٢٠٠٥م، عنوان الموقع: www.***albawaba***.com.

٥٤٩ـــ معتز الخطيب، **الإسلام بوصفه ديناً إرهابيّاً،** مقال منشور على موقع: الجزيرة نت، قسم المعرفة، عنوان الموقع: http://www.***aljazeera***.net.

٥٥٠ـــ **نص محاضرة البابا بندكت التي أثارة غضب المسلمين،** منشور في موقع: إسلام أن لاين، صفحة وثائق وبيانات، بتاريخ: ١٦-٩-٢٠٠٦م.

٥٥١ـــ هاني فحص، **الأصوليّة الإسلاميّة: دعوة إلى التحقيق في مفهوم ملتبس،** مقال منشور على موقع: إسلام أُن لاين، صفحة مفاهيم ومصطلحات، بتاريخ: ٢٣-٨-٢٠٠٣.

٥٥٢ــ يحيى عبد المبدي، **مفهوم الإرهاب بين الأصل والتطبيق**، مقال منشور على موقع: إسلام أون لايـــن، زاويـــة مفاهيم ومصطلحات، ٢٥-١١-٢٠٠١م.

٥٥٣ــ يوسف القرضاوي، **الأصوليّة بين الإسلام والغرب**، منشور على موقع: إسلام أُن لايـــن، صـــفحة بنـــك الفتاوى، بتاريخ: ٦-٩-٢٠٠٢، عنوان الموقع: http://www.***islamonline***.ne.

٦. فهرس المحتويات

الموضوع **الصفحة**

الفصل الثاني

أنواع الإرهاب والسياق التاريخي لظهوره

الفصل الثالث
التأصيل الشرعي لحكم الإرهاب

الفصل الرابع

أهم أشكال وأساليب العنف بين الجهاد المفروض والإرهاب المرفوض

الفهارس العلميّة